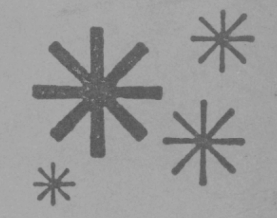
WILHELM DILTHEY

LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA

BIBLIOTECA FILOSÓFICA



LOSADA, S. A.

LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA

LOSADA, S. A. BUENOS AIRES

PARA la filosofía es cada vez más un problema fundamental la aclaración de su propia índole y caracteres, su delimitación crítica frente a otras maneras de la actividad intelectual. La diversidad de interpretaciones del trabajo filosófico, la variedad extrema de las realizaciones que aspiran a la jerarquía filosófica, hacen necesaria una definición o delimitación de este campo, cuyas fronteras se manifiestan imprecisas muchas veces. Entre los pensadores que han convertido a la filosofía misma en asunto preferido de su especulación, se halla Dilthey, quien significativamente ha dado a muchas de sus investigaciones el título de "filosofía de la filosofía". Para llevar a buen término su arduo propósito de determinar lo que la filosofía propiamente es, pocos o nadie reunían tantos requisitos. Sin profesar un sistema metafísico cerrado, que de antemano hubiera impuesto una concepción personal y angosta, Dilthey extiende la mirada por todo el campo de la filosofía y también, más allá de ella, por todo el orbe cultural, del cual se le tiene unánimemente por uno de los mejores conocedores. A esta versación filosófica perfecta, agrega su extraordinaria capacidad de comprensión histórica y su agudo sentido psicológico, conjunto de dotes que lo predisponían para cumplir con el mejor éxito la tarea. Dentro de la producción de Dilthey, cuyo prestigio crece de continuo, este libro es considerado una verdadera joya y la contribución de más peso a la aclaración de la esencia y ámbito del esfuerzo filosófico de la humanidad.

LA ESENCIA
DE LA FILOSOFÍA

BIBLIOTECA FILOSÓFICA
PUBLICADA BAJO LA DIRECCIÓN DE
FRANCISCO ROMERO

WILHELM DILTHEY

LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA

CON UN ESTUDIO PRELIMINAR
DE
EUGENIO PUCCIARELLI

Traducción de
ELSA TABERNIG

(Tercera edición)



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Título del original alemán:
Das Wesen der Philosophie

Queda hecho el depósito que previene la ley núm. 11.723

Editorial Losada, S. A.
Buenos Aires, 1953.

Primera edición: 22 - IV - 1944
Segunda edición: 8 - III - 1952
Tercera edición: 18 - IV - 1960

PRINTED IN ARGENTINA

Este libro se terminó de imprimir el día 18 de abril de 1960, en Artes Gráficas Bartolomé U. Chiesino S. A., Ameghino 838, Avellaneda - Bs. Aires.

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE DILTHEY

Por EUGENIO PUCCIARELLI

EI SILENCIO EN TORNO A LA OBRA DE DILTHEY

Es lugar común inevitable aludir al silencio que envolvió la obra de Dilthey durante toda su vida. Sus expositores señalan este hecho como el punto de partida obligado de todo análisis de sus ideas y proponen diversas explicaciones.

¿Por qué vivió Dilthey casi ignorado en su tiempo? ¿Por qué su influencia no consiguió trascender el círculo de sus discípulos más próximos? Hubo un conjunto de circunstancias que pudo favorecer el conocimiento y la debida apreciación de su obra. Desde 1882 hasta 1911 dictó la cátedra de historia de la filosofía en la Universidad de Berlín en reemplazo de Lotze, después de haber sido profesor en Basilea, Kiel y Breslau; participó en la vida intelectual de la Academia de Ciencias de Prusia y formó, alrededor suyo, un círculo de discípulos que han trabajado, siguiendo sus inspiraciones, en temas de psicología, estética e historia de la cultura. De ese círculo salieron ya en vida obras tan importantes como la *Historia de la*

autobiografía (1907) de G. Misch, *Cosmovisión de los pintores* (1908) de H. Nohl y *Vida y cosmovisión* (1911) de Groethuysen, en las cuales se desarrollaban con gran estilo y profundidad sus originales ideas. Vivió, pues, rodeado de circunstancias propicias para asegurar la difusión de sus doctrinas y conquistar renombre para su figura. Y, sin embargo, eso no ocurrió. Sorprende por ello el silencio que envolvió a su obra durante toda su vida.

La vida de Dilthey (1833-1911) coincide con la de Federico Nietzsche (1844-1900), que fué también un hombre al margen de su época. Pero Nietzsche, diez años antes de su muerte, cuando su inteligencia se oscurecía para siempre, alcanzó la vislumbre de su triunfo y en poco tiempo sus ideas se difundieron ampliamente. Coincide igualmente con la vida de Guillermo Wundt (1832-1920), creador de una nueva rama de la psicología, ciencia a la que supo imprimir el sello de su influencia y dominar hasta ya entrado el siglo xx. Coincide, además, con el poderoso movimiento de vuelta a Kant, que inicia Hermann Cohen (1842-1912), hacia 1870 en Marburgo, y en el cual se enrolan los mejores espíritus de la época porque tuvo el significado de una reanudación de la tradición filosófica interrumpida por el positivismo. En medio de estos pensadores, tan distintos pero igualmente influyentes y vastamente difundidos, Dilthey permanece ignorado.

El carácter fragmentario de sus escritos, su publicación en revistas de escasa circulación, la falta de una edición accesible han sido invocados sucesivamente como factores que determinaron ese silencio. Pero esos hechos, que sólo en mínima parte podrían

explicar aquel extraño fenómeno, incitan a buscar las verdaderas causas en otro lugar. Una de esas causas debe verse en el estilo de Dilthey: la falta de una expresión rotunda, la indiferencia por el empleo de una terminología técnica personal y la despreocupación por escoger o acuñar expresiones nuevas. La novedad de su pensamiento se abre camino penosamente a través de expresiones imprecisas, aptas para favorecer el equívoco. Todo eso ha dificultado la comprensión de su pensamiento y no ha dejado advertir la novedad de sus concepciones. Sólo sus discípulos muy próximos estuvieron en situación de hacerse cargo de la originalidad de sus ideas.

Pero hay otra razón, menos externa y de mayor peso, que contribuye a explicar aquel extraño fenómeno. Consiste en el antagonismo de Dilthey con las tendencias dominantes en su tiempo. Dilthey es un romántico rezagado condenado a vivir en una época positivista hostil a la filosofía. Forma su cultura en la historia y en la literatura, pero asimila también algunos rasgos del positivismo imperante en su tiempo que cohiben el vuelo de su espíritu. Pero, a pesar del influjo que recibe de sus contemporáneos —la negación de la metafísica y la predilección por el problema gnoseológico— no coincide con ellos. Participa de su positivismo en cuanto aspiración a un empirismo radical, pero mientras ellos vivían pendientes de las ciencias naturales a las que supeditaban toda su labor gnoseológica, a Dilthey preocupan ya las ciencias del espíritu. En esta preferencia anuncia ya la *superación del naturalismo*, que lo aleja resueltamente de las corrientes de su época. Cuando hacia fines de siglo sobreviene el renacimiento de la metafísica, Dilthey

continúa olvidado. Otra vez vuelve a estar al margen de las ideas de su tiempo: la nueva generación ve en Dilthey al enemigo de la metafísica, al positivista preocupado por el problema de la historia. En esta preferencia se manifiesta el *historicismo*, que cuenta en él con un representante ejemplar. Dilthey trabaja, pues, al margen de su tiempo: "lo separa del siglo XIX su preferencia por las ciencias del espíritu y del siglo XX su negación de la metafísica" [1].

DILTHEY FRAGMENTARIO E INCOMPLETO

Al recorrer los voluminosos tomos de sus obras completas sorprende cierta modalidad de trabajo que se traduce en el aspecto fragmentario e incompleto de sus mejores investigaciones. Con toda modestia señala el carácter provisional de sus escritos que se anuncian como planes, proyectos, ideas, materiales, contribuciones, etc. La arquitectura definitiva, el sistema cerrado no se alcanza nunca. Dilthey reacciona contra la injustificada prisa por construir, a base de investigaciones a menudo precarias, el edificio que la crítica demolerá luego con harta facilidad. Su reproche se dirige contra Hegel y, en general, contra el espíritu de sistema. Su modalidad fragmentaria, que respondía a su actitud indagadora y respetuosa de los hechos, era pues consciente y voluntaria: "Desdeñamos la construcción; nos agrada la investigación y nos colocamos en actitud escéptica frente al mecanismo de un sistema. Esta sistemática y dialéctica se nos

[1] A. Korn: *La filosofía de Dilthey*, conferencia dada en la "Sociedad Kantiana de Buenos Aires", el 4 de diciembre de 1933 (inédita).

aparece, a veces, como una ingente máquina que trabajara en el vacío. Nos sentimos satisfechos, al final de una larga vida, de haber podido perforar numerosas galerías de la investigación científica que conduce a la profundidad de las cosas; estamos contentos de morir en la excursión" [2]. Ningún comentario podría ser más elocuente que el párrafo transcripto para exaltar el valor de la actitud indagadora ante el problema filosófico.

Sería erróneo suponer que este fragmentarismo es signo de incoherencia íntima del pensar o que traduce la incapacidad del autor para alcanzar la fórmula definitiva que sintetice todos sus esfuerzos. Por el contrario, un punto de vista unitario, expresado en plena juvenud y desenvuelto a lo largo de toda una vida, guía y sostiene sus numerosas investigaciones. En 1861, cuando sólo contaba veintiséis años, Dilthey formula este proyecto: "Quiero dedicarme, en lo posible, a dos planes que excitan mi pensamiento: una historia de la concepción cristiana del mundo y la investigación del espíritu filosófico y religioso (poético) por la transformación histórica (psicológica) de la génesis de los sistemas y de la sistemática". Consciente de las dificultades que entrañaba este proyecto, agrega: "Mis limitadas fuerzas no pueden tratar este objeto como lo merece —se trataría de una *nueva Crítica de la razón pura basada sobre nuestra concepción históricofilosófica del mundo*. Sin embargo quiero, al menos, conservar ante mis ojos esta meta presentida" [3]. Todo el itinerario de sus afanes está señalado, de antemano, en esta confesión. Dilthey no se ha apartado

[2] *Ethica*, pág. 43.
[3] *Der junge Dilthey*, pág. 120; *Ethica*, págs. 15-15.

jamás del camino: todos sus fragmentos pertenecen a un mismo proceso de interna madurez. La idea juvenil ha ido creciendo ante sus ojos y ha llenado el programa de toda su vida. Cincuenta años después, en 1911, Dilthey se expresa en estos términos: "Cuando, después de una larga vida, se cree haber llegado a alcanzar puntos de vista ya maduros, resulta que la primera alegría del hallazgo y el estado efectivo de la juventud los aventajan, hasta el punto que quizá se pierda algo de aquella verdad, que después ya no se percibe en la misma forma" (V, 3).

La conjunción del historiador y el sistemático, la preocupación por actualizar la tarea de Kant elevando su esfuerzo crítico al nivel intelectual de la nueva época, y la afinidad, señalada por él, entre lo histórico y lo psicológico por una parte, y lo poético y religioso por otra, constituyen las notas dominantes de la filosofía de Dilthey. El fragmentarismo de sus principales escritos no ha perjudicado en nada la expresión de aquellas ideas. Su obra quedó trunca por la misma magnitud de la empresa, inabarcable para un hombre. Dilthey alimentó la esperanza de que sus discípulos vieran coronada la tarea que él se propusiera. Los reproches que se han formulado contra su fragmentarismo son injustos porque desconocen la naturaleza y la magnitud del problema que Dilthey se empeña en resolver. Esos reproches son signos de incomprensión para una modalidad de trabajo monográfico cada día más en boga en la filosofía actual. Por otra parte, este fragmentarismo incita a pensar hasta el fin lo que el autor se ha limitado a insinuar o ha dejado interrumpido, y esta incitación constituye el mejor premio que otorga la lectura atenta de las obras de Dilthey.

Por no haber dado a su pensamiento una expresión definitiva, toda exposición de la filosofía de Dilthey implica forzosamente una interpretación de sus ideas. Con todo, ha mostrado la articulación de sus diferentes partes en el fragmento que transcribimos: "La filosofía se divide en tres partes. Los fundamentos filosóficos constituyen la primera parte: ella es teoría general de la ciencia y comprende la lógica y la gnoseología; forman la segunda parte, basada sobre aquélla, el sistema de las ciencias y sus métodos; la tercera parte contiene la teoría de las formas de concepción filosófica del mundo y la metafísica" (VIII, 226). Para completar este esquema es preciso añadir que todo viene precedido de una introducción histórica.

La falta de una organización sistemática clara y de un tratamiento exhaustivo de los principales problemas han permitido interpretaciones equivocadas de la filosofía de Dilthey. Es interesante a este respecto un fragmento de Heidegger en el cual enumera las cuestiones fundamentales que preocuparan a Dilthey y procura corregir una imagen de su filosofía muy difundida en Alemania, pero manifiestamente superficial. Según ella se presenta a Dilthey como el "sutil" intérprete de la historia del espíritu y especialmente de la historia de la literatura, que "también" se esfuerza por delimitar las ciencias de la naturaleza y del espíritu, atribuyendo, al mismo tiempo, a la historia de estas ciencias e igualmente a la "psicología" un papel preponderante y navegando todo ello en una "filosofía de la vida relativista". Reconoce Heidegger que esta descripción, correcta para un observador superficial, más bien oculta la verdadera posición de

Dilthey, que adquiere relieve en la imagen que él propone: "Esquemáticamente el trabajo de investigación de Dilhey cabe dividirlo en tres distritos: 1º estudios referentes a la teoría de las ciencias del espíritu y a su delimitación frente a las ciencias naturales; 2º investigaciones relativas a la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado; 3º esfuerzos en el sentido de una psicología, en la cual debe ser expuesto el "hecho hombre en su totalidad". Investigaciones teóricocientíficas, históricocientíficas y herméneuticopsicológicas se compenetran y se cruzan constantemente. Allí donde predomina una dirección determinada, se encuentran ya en seguida las otras como motivo y como medio. Lo que se comporta como si fuera vacilación y tanteo inseguro o casual, no es sino la inquietud elemental hacia la meta: llevar la "vida" a comprensión filosófica y asegurar un fundamento hermenéutico a esta comprensión de la "vida misma". Todo se centraliza en la "psicología" que debe comprender la "vida" en su efectiva conexión evolutiva e histórica, como la *manera* de *ser* del hombre, como posible *objeto* de las ciencias del espíritu y a un tiempo como *raíz* de estas ciencias. La hermenéutica es la autoaclaración de este comprender y sólo en forma derivada es metodología de la historia" [4].

La interpretación de Heidegger articula los distintos aspectos de la filosofía de Dilthey y muestra con acierto la unidad del sistema. No era Dilthey evidentemente un modelo de talento especulativo, ni poseía en exceso capacidad de síntesis. Era, por encima de todo, un temperamento estético. Las afirmaciones más graves sobre los problemas más arduos aparecen en su obra, muchas veces, sin la menor indicación de prueba. No vienen expuestas en forma sistemática, sino constituyen el hallazgo feliz, tal vez genial, de un hombre a quien le preocupa poco hilvanar silogismos. De ahí el aspecto fragmentario y con apariencias de incoherente que ofrece su obra y la necesidad de sistematizarla que impone a sus expositores.

[4] M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 4ª ed. Halle, 1935, tomo I, págs. 397-398.

EL MÉTODO DE DILTHEY. CONJUNCIÓN DEL HISTORIADOR Y EL SISTEMÁTICO. HEGEL, LA "ESCUELA HISTÓRICA" Y DILTHEY

Por su temperamento y por su formación cultural, Dilthey es afín al romanticismo. Pero ha pasado por la época positivista que ha impreso en él huellas profundas. Es un romántico que afirma sus pies sobre la tierra. Conserva el don de la comprensión histórica, el entusiasmo estético, la inclinación hacia lo universal; sabe apreciar el alto valor de lo humano y elevar el hecho histórico a significación general, pero le falta la sustancia metafísica que nutría el alma romántica. Por encima de todas sus restantes inquietudes, triunfa su vocación de historiador. Por ella se lo aprecia como uno de los mejores de su tiempo. Incorpora a la cultura contribuciones históricas tan valiosas como la *Vida de Schleiermacher* (1870), la *Historia de la juventud de Hegel* (1905), *Cosmovisión y análisis del hombre desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII* (1891-1900), *Estudios sobre la historia del espíritu alemán*, etc. Además sus trabajos filosóficos están llenos de materia histórica elaborada. Concibe

a la historia como una corriente, de la cual surge lentamente un mundo —el mundo de la cultura— cuya estructura y contenido percibimos en los documentos, en los monumentos, en las obras literarias; un mundo que nos envuelve por todas partes y que constituye el escenario de nuestra vida. Pero sería injusto juzgarle sólo como historiador. En su obra se dan la mano el historiador y el sistemático: la historia es, para él, inevitable introducción de todo esfuerzo sistemático, pero, a su vez, la sistemática debe proporcionar un fundamento gnoseológico a todo saber histórico. La tarea de la filosofía consiste en comprender, reviviendo con una experiencia íntima, la vida del espíritu en su evolución histórica. Su método es por ello bilateral y consiste en el enlace de la historia con el estudio del hombre: historia y psicología o historia y antropología constituyen la base sobre la cual descansa la filosofía de Dilthey.

En el problema de la historia Dilthey se acerca a Hegel. Ambos coinciden en el objeto: la evolución del espíritu en la historia. Pero mientras Hegel se mueve en el terreno de la metafísica, Dilthey procura no alejarse de la realidad empírica. Es cierto que Hegel había subrayado la importancia del dato, insistiendo en la necesidad de atenerse a lo empírico al recoger hechos y acontecimientos, pero, al mismo tiempo, había advertido que el historiador nunca se abandona a lo dado en actitud pasiva, sino que aporta sus categorías y contempla la realidad a través de ellas. En la historia, según Hegel, reina la razón: las cosas han sucedido racionalmente. El espíritu es la sustancia de la historia; en la necesaria sucesión de sus fases se realiza el progreso en la conciencia de la libertad. En un movimiento autónomo, puramente lógico, de conceptos, se abre camino el proceso histórico en el esquema triádico de la dialéctica. Mundo oriental, mundo greco-romano, mundo germano-cristiano son otras tantas etapas del curso evolutivo de la idea de la libertad realizándose a sí misma: la historia es la "exégesis del espíritu en el tiempo".

Dilthey no puede acompañar a Hegel por este camino. Su disidencia aparece al reclamar una realidad histórica concreta y verse obligado a rechazar la metafísica idealista de Hegel. Dilthey quiere emancipar al mundo espiritual de las trabas de la dialéctica que obligaban a violentar el hecho histórico para encajarlo en un esquema al que no siempre se amoldaba con facilidad. Por eso estima como más próximos a la verdad al grupo de pensadores de la *escuela histórica,* entendida en un sentido amplio: Niebuhr, Savigny, Ritter, Ranke, etc. Ranke, que pretendía ser el anti-Hegel, llevado por un empirismo extremo, quería que el historiador se limitase a "decir tan sólo cómo efectivamente han ocurrido las cosas". Esta manera de ver, justificada como reacción contra la especulación hegeliana, restringía demasiado su tarea y ponía en peligro toda síntesis amplia de los hechos históricos. Pero, no obstante su empeño en desterrar toda teoría, en proscribir toda generalización apresurada y en respetar los fueros de lo individual y lo concreto, el mismo Ranke parecía, a veces, inclinado a interpretar el caso singular de la historia como manifestación de una ley universal y solía repetir: "diríase que presentimos aquí una ley general de la vida". Porque también a Ranke le obsesionaba la preocupación por alcanzar una concepción universal siguiendo un camino puramente histórico. Para colmar esa tarea no le bastaba con reconocer que las expe-

riencias históricas poseen siempre su propio contenido espiritual y que "toda época es inmediata a Dios". Ranke, como sus compañeros de la escuela histórica, carecía del instrumento filosófico adecuado para llevar a feliz término ese propósito.

Dilthey da un decisivo paso hacia adelante, superando a la escuela histórica mediante el examen de los fundamentos gnoseológicos de la historia, y a la vez emancipándose por completo de la dialéctica y de la metafísica idealista de Hegel. Al propio tiempo Dilthey completa la obra de Hegel[5]. Éste ignoraba el problema del "comprender", es decir, del conocimiento universalmente válido de los hechos históricos, e ignoraba, igualmente, el problema de los valores, inseparable del problema del espíritu. Dilthey no adquirió clara conciencia de este último, pero, en cambio, ahondó el problema de la comprensión. Su esfuerzo representa el fruto mejor logrado de la controversia entre la orientación especulativa y la tendencia empírica, entre Hegel y Ranke.

Además de estudiar el fundamento gnoseológico de la historia concebida como ciencia, Dilthey investiga pacientemente los hechos históricos mismos que se convierten de este modo en materia de reflexión. El examen de cualquier problema filosófico debe ser precedido por una introducción histórica, que, a veces, puede decidir sobre las posibilidades de solución del problema. Así, Dilthey rechaza la metafísica como ciencia en nombre de la historia. En la segunda parte de la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) traza una extensa historia de la filosofía, desde las lejanas representaciones míticas, y el origen de la ciencia en Europa hasta la época moderna: la metafísica se desgarra en antinomias y fracasa su pretensión de lograr un conocimiento absoluto. A la luz de la historia se relativizan los sistemas, pero también se advierte la persistencia secular de la metafísica como aspiración humana nunca satisfecha pero tampoco abatida. Aparte de la oposición entre las distintas soluciones metafísicas, la historia muestra la contradicción interna que corroe todo sistema e incita a buscar en otro el camino que conduzca a la solución. Pero la concepción dialéctica de Hegel no tiene razón al sostener que las dificultades conducen necesariamente a la posición siguiente. Dilthey afirma que una antinomia, contenida en un sistema determinado, puede resolverse de distintas maneras, y que "la orientación general de la vida de las grandes personalidades filosóficas decide la dirección de la solución" (II, 458). Por eso, el método bilateral de Dilthey lleva de la historia a la conciencia humana, donde aparece el obstáculo decisivo para la metafísica. Contemplada desde este ángulo, la metafísica se nos aparece como el afán de explicar la totalidad del cosmos por algunos de sus aspectos, de concebir el todo desde una de nuestras categorías: ser, causa, valor, fin, que arraigan en distintas modalidades de la conciencia, irreductibles entre sí y rebeldes a subsumirse a un principio unitario superior. La conciencia advierte

[5] "Cuando en el lugar de la razón general de Hegel, aparece la vida en su totalidad y, en ella, la vivencia, el comprender, el nexo histórico de la vida, la potencia de lo irracional, surge el problema de cómo sea posible la ciencia del espíritu. Para Hegel no existía este problema... Ahora se trata, al revés, de reconocer como el verdadero fundamento del saber histórico el dato de las manifestaciones históricas de la vida y encontrar un método para resolver el problema de cómo sea posible un saber universalmente válido sobre la base de este dato" (VII, 151-152).

un aspecto de nuestra relación con el mundo y desde él estructura la totalidad de un sistema filosófico. "La última palabra del espíritu que ha recorrido todos los sistemas —escribe en *Esencia de la filosofía* (1907)— no es la relatividad de toda cosmovisión, sino la soberanía del espíritu frente a cada uno de ellos y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de que en las distintas actitudes del espíritu nos es dada una realidad" (V. 406).

LA HISTORICIDAD DEL ESPÍRITU. EL HOMBRE HISTÓRICO Y EL HOMBRE NATURAL

Con sus reflexiones filosóficas que le conducen a descubrir un nuevo objeto de investigación: el espíritu del tiempo *(Geist der Zeit)*, Dilthey amplía el horizonte limitado del historiador. El espíritu del tiempo actúa sobre todos los individuos de una época, se deja sentir en todas las manifestaciones de la cultura y constituye su carácter intrínseco. Es un hecho histórico último e irreductible, detrás del cual no puede penetrar ningún investigador: también participa de la historicidad del espíritu. Es posible, sin embargo, aprehender su estructura. Toda época ofrece una fisonomía determinada constituída por ciertos rasgos generales a los que no se sustraen los individuos por fuerte que sea su personalidad, sino que por el contrario alcanza en ellos su expresión más alta y se exterioriza en la obra de las grandes personalidades, en las diversas esferas de la vida: religión, poesía, música, filosofía, derecho, economía, etcétera.

Guiado por esta idea, Dilthey ha mostrado, en sus trabajos históricos, el estrecho vínculo que existe entre la poesía de la época clásica y la metafísica del idealismo alemán. Por sutiles que hayan sido los hilos tendidos entre ambas manifestaciones del espíritu, no escaparon a su aguda comprensión. Pero él separa y aprecia de manera diferente la visión cósmica que alimenta los sistemas y el fundamento metafísico y su estructura lógica. Separando estos elementos puede hacer justicia a la significación histórica de los sistemas con entera independencia de la crítica que vulnera sus fundamentos. El espíritu del tiempo impregna por igual todas las manifestaciones culturales e impone la necesidad de acudir a la historia para conocer plenamente cualquier época.

Todas las creaciones culturales están penetradas por el espíritu de la época y participan de la historicidad inherente al ser espiritual. Para conocer un individuo, para interpretar una época o una creación cultural es preciso acudir a la historia. Por eso, a la pregunta ¿qué es filosofía? no puede responderse, en opinión de Dilthey, abandonándose al gusto o al capricho de cada cual. Esa actitud proporcionaría, a lo sumo, una opinión arbitraria y desprovista de todo rigor científico. Para indagar la esencia de la filosofía, como para determinar qué es, en general, la cultura, es menester acudir a la historia y examinar sus vicisitudes a lo largo del tiempo. En él la filosofía se muestra unas veces como concepción del espíritu y otras como concepción del mundo, predominando alternativamente cada una de esas maneras de ver.

Pero la historia no basta porque no puede ser comprendida por sí sola como la instancia definitiva y última de la realidad. A su vez, la historia, y en especial la historia de la filosofía, tendrá que ser comprendida a partir de nuestra vida espiritual. En nos-

otros, en nuestra conciencia, residen las condiciones adecuadas para la comprensión de la filosofía y de la historia. La filosofía, como el arte o la religión o el derecho, es una función de nuestra vida espiritual. Sólo viviendo esta función nos habilitamos para entenderla. En la conciencia humana la filosofía se manifiesta como una actitud cognoscitiva orientada hacia la totalidad de lo real.

Pero nuestra conciencia es, a su vez, conciencia histórica, porque la historicidad es la esencia del hombre. Ella se manifiesta en un doble sentido. Lejos de poseer una constitución inmutable, el hombre ofrece variaciones diversas; es un ser histórico que se modifica con el transcurso del tiempo: la experiencia del pasado, plenamente asimilada, se incorpora y se fija como un elemento plástico e influye sobre los actos del presente. Pero, además, al hombre le toca vivir en una época determinada que es, a su turno, hija de otras épocas y que ofrece un paisaje cultural en mínima parte creado por ella y en máxima heredado de épocas pretéritas. La figura espiritual cambiante de la época imprime su sello sobre el hombre y le impone todo un repertorio de ideas, creencias, gustos, preferencias, etc. Al asimilar esa herencia espiritual, no sin modificarla, el hombre conquista la altura cultural de su tiempo y desde allí se percibe a sí mismo como ser histórico. No sólo vive en la historia sino que además se siente ser histórico (VII, 151; VI, 108).

Esta concepción histórica del hombre se opone resueltamente a la concepción del racionalismo que acentúa la inmutabilidad de la naturaleza humana. En la época moderna se contempla al hombre desde su razón y se olvidan u oscurecen sus restantes facultades. Los afectos y la voluntad son concebidos como actividades ciegas y oscuras; por encima de ellas se alza la razón, cuya tarea es dominar el arrebato ciego de las pasiones y dirigir la vida. Rota la servidumbre que imponen los afectos, se asegura una conducta recta y uniforme porque se piensa que la razón sobre la voluntad y las pasiones y uniformidad de la razón humana, son las dos notas capitales de la antropología filosófica de los siglos XVII y XVIII. Racionalistas y empiristas coinciden en este punto. Por dispar que pueda ser su convicción sobre la identidad del yo (sustancialidad del alma en los racionalistas, serie de percepciones sucesivas en los empiristas, unidad de la apercepción trascendental en Kant), todos coinciden en pensarlo como inmutable. "La razón es idéntica en todos los hombres", dice Descartes [6], y Hume, más explícito, agrega: "Se reconoce universalmente que existe una gran regularidad en el comportamiento humano de todos los pueblos y en todos los tiempos y que la naturaleza humana, en sus procesos y operaciones, permanece igual a sí misma" [7].

No es por azar sino obedeciendo a profundas razones que el hombre moderno muestra esta acentuación de los rasgos intelectuales. Desde Bacon, en pleno Renacimiento, hasta Comte, en el siglo XIX, persiste en la misma actitud mental; se interesa por el conocimieno legal y práctico de la naturaleza; concibe la ciencia como conocimiento interesado, como previsión

[6] DESCARTES: *Lettre à Marsenne*, "Oeuvres de Descartes", ed. Adam y Tannery, tomo II, págs. 597-598.

[7] D. HUME: *Essai sur l'entendement humain*, en "Oeuvres, philosophiques choisies", traducción francesa de M. David, Alcan, París, 1912, pág. 93.

con vistas a la acción futura. Conocer es prever para actuar con eficacia. Y como la razón es el instrumento para el conocimiento de la realidad, ha puesto preferente atención en ella y la ha colocado por encima de las restantes facultades humanas. En su afán por encontrar seguros fundamentos a las ciencias de su tiempo —la matemática de Euclides y la física de Newton—, amenazadas por la crítica de Hume, Kant indagó las funciones intelectuales del hombre investigando las condiciones universales y necesarias de la conciencia, y llamó a su investigación *Crítica de la razón pura*. La razón pura constituía, pues, la base de todo conocimiento. Al establecerlo, Kant respondía menos a una inspiración personal que al sentir de toda una época.

A la *razón pura*, inmutable, uniforme, aislada de las restantes actividades psíquicas, opone Dilthey la *razón histórica*, concebida como plenitud de funciones intelectuales, afectivas y volitivas. De la unilateralidad intelectualista del racionalismo se eleva a la plenitud del hombre histórico. A tono con esta concepción, Dilthey proyectará una *Crítica de la razón histórica*, cuyo tema central erizado de complicaciones se le aparece como una investigación relativa a la *gnoseología de las ciencias del espíritu*.

Esta concepción histórica del hombre impone una determinada orientación a la teoría del conocimiento. En adelante, carecerá de sentido la vieja aspiración alimentada por el racionalismo de obtener una tabla definitiva de categorías estableciendo una gnoseología cerrada. La teoría del conocimiento no puede ser una ciencia cerrada, sino una tarea infinita, abierta a posibilidades siempre nuevas. La historia suscitará la formación de otras categorías para aprehender nuevos hechos en relaciones universales. La misma tabla kantiana, concebida en función de la experiencia física y condicionada por la situación científica del siglo XVIII, se relativiza a la luz de esta interpretación histórica: las ciencias naturales son también un producto histórico sometido a la evolución. Pero, además, las mismas categorías deberán perder su rigidez y adquirir cierta plasticidad que Dilthey encuentra en la distinción entre contenido y validez de los conceptos, que les permita adaptarse a situaciones siempre nuevas.

Para conocer al hombre histórico la psicología tradicional se muestra insuficiente. Elaborada sobre la concepción racionalista del hombre y en estrecha dependencia con su actitud mental vuelta por entero al mundo de la acción, esa psicología construye la vida anímica a la manera del físico que combina elementos para reproducir en imagen el mundo material que dominará mediante la técnica científica. Después proyecta una nueva psicología que él llama descriptiva y analítica y que será, en su intención, más respetuosa de la peculiaridad de los hechos de conciencia. Comprueba que el hecho psíquico es dado inmediatamente en la conciencia, como una unidad anterior a toda síntesis. La vida anímica constituye un complejo de disposiciones solidarias, que evolucionan a través del tiempo y en las cuales el pasado persiste en el presente e influye sobre toda experiencia nueva. *Estructura, evolución e historicidad* son sus tres notas fundamentales y constituyen los capítulos más importantes de la psicología de Dilthey.

DILTHEY FRENTE A KANT[8]

Las anteriores alusiones a la obra de Kant incitan a examinar desde más cerca la relación entre estos dos pensadores. Dilthey facilita esa tarea al señalar sus coincidencias con Kant: "intocables, en sus grandes rasgos, aunque necesitados de algunas reformas, me parecen los resultados de Kant. No hay, sostiene él, ningún conocimiento exacto, fuera del que se da en la experiencia. La conexión legal de todos los fenómenos es el objeto de este conocimiento exacto. Por eso, el mundo suprasensible se sustrae a toda investigación científica: descansa sobre la reflexión del hombre. Esta fundamentación crítica es la tarea universal de la filosofía, por la cual ella es ciencia de las ciencias, teoría de la ciencia, lazo de unidad entre los investigadores positivos —ella es el problema de Leibniz y de Kant, de los espíritus universales. Pero de la concepción kantiana surge una segunda tarea enlazada a la primera, más modesta pero no menos profunda. También la filosofía entra en el círculo de ciencias empíricas dirigidas a la conexión legal de los fenómenos. Ella está enlazada a las restantes ciencias del espíritu con el gran problema de fundamentar una ciencia empírica de los fenómenos espirituales, y aquí encuentro yo ante todo la tarea de nuestra generación" (V, 12-13).

[8] Quien conozca a Kant juzgará unilateral la imagen que de su filosofía esbozara Dilthey concordante, por lo demás, con la imagen familiar a los primeros neokantianos. La filosofía actual nos muestra otros aspectos de Kant, postergados u olvidados hacia fines del siglo XIX. Hemos preferido no apartarnos de la imagen que ofrece Dilthey en el deseo de hacer resaltar en pensamiento frente al de Kant.

Dilthey sigue, pues, las huellas de Kant y, en parte, su filosofía se propone superar la unilateralidad científico-naturalista con que éste encaraba el problema del conocimiento y ampliar los supuestos de la filosofía trascendental hacia la totalidad del hombre y de la historia. Pero aun quien ignorase las intenciones de Dilthey tendría motivos para sospechar su relación con Kant sólo reparando en el vocabulario que prefiere y en las expresiones netamente kantianas con que expone sus principales problemas. Esta doble relación —comunidad de propósitos y similitud de expresiones— justifican el estudio comparado de ambos pensadores. Además, la referencia de Kant desempeñará aquí el papel de coordenada ideal, útil para determinar mejor la posición de Dilthey en la historia de la filosofía.

Ambos coinciden en el punto de partida. Kant arranca de la ciencia natural exacta de su tiempo, comprometida por la crítica de Hume, e indaga las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Su pregunta, ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?*, ataca directamente el problema de la validez de la matemática, de la física y de la metafísica. Todo el esfuerzo de su *Crítica de la razón pura* (1781), se encamina a fundamentar las ciencias sobre sólidas bases y a desvanecer las ilusiones de la metafísica racionalista. Dilthey parte de la historia, que pugnaba por constituirse en ciencia empírica mediante el esfuerzo de los pensadores de la "escuela histórica", cuyo rigor metódico se oponía resueltamente desde el terreno de la experiencia a la concepción metafísica de Hegel. Dilthey toma partido en esa tarea dispuesto a salvar las pretensiones científicas de la historia. A cien años de la obra capital de Kant, proyecta una

Crítica de la razón histórica (1883), cuyo problema central formula en la pregunta ¿cómo es posible la historia en cuanto ciencia? También Dilthey critica a la metafísica. Pero mientras Kant se apoya en la gnoseología, que muestra la incapacidad de la razón humana para alcanzar la cosa en sí y lograr un acceso cognoscitivo a lo absoluto, la crítica de Dilthey se basa en la historia a cuya luz se relativizan los sistemas y aparecen en manifiesta e insalvable contradicción. Pero uno y otro coinciden en afirmar la necesidad de la metafísica como aspiración eterna del hombre, como estado de ánimo que no se acalla y como resorte que mueve todos los sistemas.

Los filósofos que precedieron a Kant en el estudio del problema gnoseológico se habían mantenido en los dominios de la metafísica o de la psicología. Para los racionalistas, el conocimiento dependía de las ideas innatas (Descartes, Leibniz) o consistía en la visión de las cosas en Dios (Malebranche). Los empiristas, al contrario, relacionaban el conocimiento con la constitución psico-física del hombre y su resultado conducía al escepticismo. Kant corta todo compromiso con la metafísica y la psicología al aislar el dominio de lo gnoseológico y señalar su autonomía y su prioridad: estudia la estructura gnoseológica de la conciencia humana. Dejándose llevar por la inspiración intelectualista de su época, concibe un sujeto abstracto de conocimiento que llama "yo trascendental" o "conciencia general". El conocimiento es una actividad del sujeto trascendental y consiste en una triple síntesis: en el plano de la sensibilidad se manifiesta como unificación de las sensaciones en intuiciones mediante las formas puras de espacio y tiempo; en el plano del entendimiento, los conceptos puros o

categorías realizan la unificación de las intuiciones en experiencia de la realidad natural; y finalmente, en el plano de la razón, las ideas, en calidad de principios reguladores, permiten la unificación de los juicios empíricos en conocimiento metafísico. Intuiciones, categorías e ideas son los elementos *a priori* de la conciencia pura, cuya actividad sintética se realiza sin compromisos con las facultades afectivas o volitivas. Podría alegarse, sin embargo, que Kant ha intentado enlazar las distintas funciones mentales mediante el juicio. En efecto, la *Crítica del juicio* tiende un puente sobre el abismo que abrieran la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica,* abismo que separaba el conocimiento y la moralidad, la naturaleza y la libertad, el mundo sensible y el suprasensible, y que desgarraba la naturaleza humana haciendo del hombre un ciudadano de dos mundos. La superación de los anteriores dualismos se encuentra en una actividad del espíritu en la cual participan la vida teórica y la práctica y que sirve de fundamento a ambas. Pero esta conciliación, inspirada en la voluntad de sistema que animaba a Kant, en nada altera el ejercicio del conocimiento asentado sobre la parte intelectual del hombre y funcionando, por decir así, aislado del resto de la naturaleza humana. El hombre, en cuanto sujeto de conocimiento, es un ser puramente intelectual.

Contra esta concepción eleva Dilthey su protesta más formal. También él desciende a la conciencia en procura de las condiciones de la posibilidad del conocimiento: reconoce su actividad sintética y está persuadido del poder de sus categorías para aprehender lo real. Pero su disidencia asoma cuando concibe al "hombre pleno" como sujeto de conocimiento. En la

totalidad de la naturaleza humana y en la activa colaboración de todas sus funciones intelectuales, afectivas y volitivas se realiza el proceso cognosticio. A la "conciencia general" de Kant opone Dilthey el "hombre pleno". Su disidencia se ahonda cuando concibe el hombre como "ente histórico": las funciones intelectuales no son un producto del individuo aislado, sino un proceso en la evolución del género humano. Kant estableció su tabla de categorías derivándola de la clasificación de los juicios de la lógica formal. Dilthey critica esas formas vacías sin enlace con la vida concreta. Desde las categorías desciende a las vivencias que le sirven de base: sus categorías son representaciones de vivencias y sólo en calidad de funciones de la vida pueden servir de fundamento al conocimiento y, en particular, al de las ciencias del espíritu. El conocimiento debe partir de la vida en su totalidad irreductible. Las doce categorías kantianas agotan la lista y responden a su creencia en la inmutabilidad del hombre. Para Dilthey la tabla kantiana es parcial e insuficiente: limitada al dominio de la experiencia natural, olvida categorías como significación, sentido, valor, fin, ideal, formación, desarrollo, etc., indispensables para una adecuada comprensión de la vida. Además, la gnoseología no puede ser una disciplina cerrada, como creyó Kant, sino una tarea infinita: en el proceso histórico surgirán nuevos hechos que obligarán a utilizar categorías nuevas: "la teoría del conocimiento no es nunca definitiva" (I, 419).

El problema de la validez general del conocimiento preocupa por igual a ambos pensadores. Kant justifica su necesidad y su validez general mediante un

análisis regresivo del conocimiento que conduce a las formas *a priori* del sujeto trascendental. Pero estas formas universales del pensar, reveladas por el análisis, le obligan a probar, mediante largas razones, su realidad empírica y su idealidad trascendental de la aprioridad e intuitividad del espacio y del tiempo, en la *Estética;* la curiosa derivación de las categorías del entendimiento a partir de la tabla de los juicios formales, en la *Lógica*; y finalmente, los argumentos casi pragmáticos que aduce para justificar el uso regulativo de las ideas, en la *Dialéctica*. La complicada síntesis de materia y forma se opera en la sombra y sólo es puesta en claro por el análisis gnoseológico: el sujeto empírico ignora ese oscuro proceso. La forma, universal y objetiva, otorga al conocimiento su necesidad y su validez.

Dilthey se inspira, en parte, en el precedente kantiano. El conocimiento encuentra en la vivencia su validez y necesidad. La descripción fenomenológica de lo dado en la conciencia lleva, por encima del carácter voluble, cambiante y modificable de las vivencias, a descubrir plásticas, formas estructurales, típicas y objetivas, susceptibles de ser aprehendidas y descritas empíricamente. Sobre estas estructuras descansa la necesidad y validez del conocimiento. El paralelismo entre ambos pensadores es evidente. Pero mientras para Kant la forma, que condicionaba la validez y necesidad del conocimiento, era inferida y necesitaba ser demostrada, para Dilthey la relación estructural inmanente a la vivencia aparece en un proceso vivido y es aprehendida empíricamente. Es posible, además, transferir al concepto la estructura de la vivencia, sin alterar la percepción íntima, me-

diante el *pensar discursivo*, cuyo proceso cae dentro del círculo empírico de la conciencia. Por otra parte, Dilthey señala la equivalencia de terminología y de función entre lo que Kant designara como síntesis de la apercepción trascendental, tema de la gnoseología, y lo que él llama pensar discursivo, objeto de la psicología (V, 246).

Kant detiene todo conocimiento en los límites del fenómeno y cierra el acceso a la cosa en sí. En opinión de Dilthey el mundo exterior nos es dado como mero fenómeno, pero la experiencia íntima nos pone en contacto con la realidad. Sobre esta diferencia reposa la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Por eso rechaza resueltamente la concepción fenoménica de lo anímico, que había conducido a Kant a equiparar la experiencia externa con la íntima y a reconocer en esta última una realidad en sí incognoscible para el hombre: el tiempo, como forma del sentido interno, configura nuestra experiencia íntima y nos impide alcanzar la cosa en sí, oculta detrás de lo conocido. Por haber rechazado las distinciones kantianas de materia y forma del conocer, Dilthey no se ve obligado a seguir a Kant en su concepción de la vida anímica, cuya plena realidad acentúa con energía.

También divergen ante el problema de la realidad del mundo exterior. Kant rechaza por delirante el idealismo de Berkeley que, con su afirmación de la subjetividad de todas las cualidades sensibles, disolvía la materia en un haz de sensaciones, y, ante el problema del mundo exterior, de cuya existencia está persuadido, indaga sólo el grado de su realidad que considera fenoménica. Dilthey, en cambio, comienza analizando el fundamento de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior y toma partido por el *realismo volitivo*: sobre la experiencia primaria de impulso y resistencia, de obstáculo para la voluntad, se afirma nuestra creencia en una realidad exterior que, por lo demás, tiene consistencia fenoménica.

Pero hay otro punto en que vuelve a acusarse la disidencia. Después de haber criticado la unilateralidad y la insuficiencia de la teoría del conocimiento de Kant, vuelta por entero hacia la matemática y la ciencia natural, Dilthey proyecta completarla mediante una gnoseología de las ciencias del espíritu. Dos disciplinas yacen en la base de esa gnoseología: la psicología y la hermenéutica. La primera describe y analiza el complejo estructural de la vida anímica: la segunda mediante el proceso del "comprender", penetra en las vivencias del prójimo. El papel concedido a la psicología en la teoría del conocimiento, que pierde así el rango de disciplina independiente, lo aparta de Kant.

Los historiadores de la filosofía celebran en Kant al iniciador de la gnoseología como disciplina plenamente autónoma. Con Kant, el problema del conocimiento se emancipa de la influencia de la psicología, que viciaba sus resultados en las obras de Locke y de Hume, y conquista el carácter de un problema independiente. En adelante, la gnoseología estudiará las condiciones de la posibilidad del conocimiento, su valor y sus límites, eludiendo toda consideración de orden psicológico. Kant condena la vieja psicología racional, fundada sobre paralogismos, y niega carácter científico a la psicología empírica, incapaz de elevar-

se a un saber universal y necesario[9]. Pero, a pesar de sus precauciones, Kant no pudo eludir la influencia de la psicología. Ahora vemos con claridad, a más de un siglo de distancia, la teoría psicológica que inspiró sus distinciones de intuir y pensar, su triple división de la vida anímica y su concepción de la sensibilidad como función receptiva. Todo el sistema reposa sobre la vieja, y ya en su tiempo desacreditada, psicología de las facultades: las *Críticas* de la razón pura, de la razón práctica y del juicio asientan sobre las tres facultades fundamentales del conocimiento, de la voluntad y del sentimiento. Kant se aplica a la consideración de los juicios sintéticos *a priori*, universalmente válidos y absolutamente necesarios, que aparecen en estos tres dominios. Dilthey muestra que los resultados de la obra de Kant están viciados por la influencia de esa psicología que no pudo eludir a pesar de su empeño. Reconociendo que el fundamento de todo conocer reside en la conciencia, Dilthey proyecta una nueva vía de acceso a lo anímico rigurosamente empírica: una psicología descriptiva y analítica, continuada en una psicología comparada y en una psicología comprensiva. En la totalidad de la naturaleza humana, anterior a toda descomposición de elementos, encontrarán las ciencias del espíritu su fundamento gnoseológico.

A pesar de su afinidad con Kant, Dilthey no se

[9] Kant se complacía en repetir que "la psicología no podría jamás elevarse al rango de ciencia natural exacta", fundándose en la imposibilidad de aplicar las matemáticas a los fenómenos internos que, por su naturaleza, están sometidos a la condición del tiempo y sólo ofrecen una dimensión, y, además, en el hecho de que no son accesibles a la experimentación, es decir, a la intervención del observador en su producción y dirección.

enroló en el movimiento neokantiano. No podían satisfacerle la interpretación naturalista que Lange hacía de la *Crítica de la razón pura;* ni el idealismo objetivo, la preeminencia de los problemas lógico-metodológicos y la orientación científico-naturalista de la teoría del conocimiento de la escuela de Marburgo. Su esfuerzo tiene más afinidad con la escuela de Baden (Windelband, Rickert), pero sus representantes se alejan de Dilthey al trasladar el centro de la filosofía a una teoría de los valores fundamentada lógicamente.

CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU. EL PUESTO DE LA PSICOLOGÍA. LA CONTROVERSIA IDEAL WINDELBAND-DELTHEY-RICKERT

La lucha contra el naturalismo, en el último tercio del siglo XIX, indujo a muchos pensadores a examinar las relaciones entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, con el propósito de destacar la peculiaridad y la autonomía de estas últimas. Las investigaciones de Dilthey tienen su más evidente analogía con las que Windelband y Rickert emprendieron, en el mismo sentido, desde la escuela neokantiana. La actitud polémica que asumen los tres filósofos obliga a examinar sus puntos de contacto y sus discrepancias. Dilthey se opone conscientemente a Windelband, y, a su vez, Rickert critica a Dilthey.

Windelband coincide con Dilthey en el rechazo de la metafísica, en la oposición al naturalismo y en la predilección por el problema de la historia. Apartándose de la unilateral interpretación que la escuela de Marburgo hacía de Kant y que exageraba la im-

portancia de la crítica del conocimiento empobreciendo su filosofía, Windelband recuerda que Kant ha investigado también la estructura interna de la moralidad, del derecho, del arte y de la religión, y se propone extender la reflexión crítica a las ciencias históricas y elaborar una amplia filosofía de la cultura. Para ello es urgente separar con rigor las ciencias naturales de las ciencias históricas, tarea emprendida en su discurso rectoral de Estrasburgo, *Historia y ciencia natural* (1894). Estudiando la peculiaridad de ambas, y, sobre todo, el carácter formal de sus metas de conocimiento y su estructura lógica, Windelband llama *nomotéticas* a las primeras e *ideográficas* a las últimas. Opone esta nueva designación a la de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, preferida por Dilthey. Pero la divergencia se acentúa al apreciar la significación de la psicología. Por su objeto, la psicología es una ciencia del espíritu, pero como su fin es la aprehensión de leyes generales en el dominio de lo psíquico, Windelband la acerca a las ciencias naturales y no le asigna ninguna importancia para las disciplinas históricas: "Los juicios de las disciplinas científicas que culminan en el establecimiento de leyes generales son para el historiador completamente indiferentes. Los grandes historiadores no han necesitado esperar los experimentos y encuestas de nuestros psico-físicos. La psicología con que han trabajado, es la de la vida diaria; es el conocimiento de los hombres y de la vida que tiene el hombre vulgar aparejado con la mirada penetrante del genio... Esta psicología, que nadie puede enseñar ni aprender, constituye un don de la comprensión intuitiva y, en su más alto desarrollo, una genialidad que hace posible revivir situaciones pasadas; no es

una ciencia, sino un arte"[10]. Dilthey comparte con Windelband el juicio despectivo sobre la psicología de su tiempo, pero cree posible elaborar una nueva psicología, independiente de las ciencias naturales y capaz de proporcionar un fundamento seguro a las ciencias del espíritu.

También los trabajos de Rickert son afines a las investigaciones de Dilthey y, aunque cronológicamente son posteriores a éste, los mencionamos aquí por la estrecha relación que guardan con Windelband. La distinción se establece, para Rickert, entre *ciencia natural* y *ciencia cultural,* con lo cual rechaza la nomenclatura de Dilthey. Hay una oposición material entre naturaleza y cultura, y una oposición formal entre método naturalista y método histórico. Los productos naturales surgen libremente de la tierra; en los procesos culturales está incorporado algún *valor*. Y mientras la conceptuación naturalista es generalizadora, "la realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual"[11]. La psicología, como ciencia que estudia la vida anímica, no dispone de otro método que el naturalista. Una "psicología histórica", que tenga por objeto el estudio de hombres o épocas determinadas, no es ciencia y no puede prestar ningún auxilio a las disciplinas de la cultura. Mediante la referencia a los valores, Rickert, siguiendo el precedente de Windelband, evita caer en el relativismo hacia donde lo empujaba la consideración histórica.

[10] Citado por A. Messer: *La filosofía actual,* "Biblioteca de la Revista de Occidente", Madrid, 1925, pág. 109.

[11] H. Rickert: *Ciencia cultural y ciencia natural,* traducción de M. G. Morente, Calpe, Madrid, 1922, pág. 59.

Pero su filosofía no se agota en una teoría de los valores. Preocupado por fundamentar una nueva concepción del mundo, Rickert pone en relación la vida real con los valores, y considera como tarea metafísica el estudio de este "tercer reino" donde se realiza la unidad de valor y realidad.

La necesidad de otorgar un fundamento seguro a las investigaciones históricas proporcionando un método que condujera a resultados de validez universal, llevó a Dilthey a estudiar la naturaleza de las ciencias del espíritu y a separarlas con rigor de las restantes ciencias. Dilthey opina que la división de las ciencias no puede regirse por la meta de conocimiento, como quería Windelband, ni tampoco por la diversidad de objetos, como agregara Rickert, sino que debe basarse en la diferencia de contenidos. En ambos grupos de ciencias descubrimos leyes y ambos coinciden en sus objetos, pero la diferencia de contenidos asegura su distinción e ilumina algunas particularidades importantes de cada cual.

Los dos grupos de ciencias no están separados por un abismo: unas veces coinciden en el objeto, otras en el método. Una piedra será estudiada por las ciencias naturales en su consistencia mineral, pero caerá dentro del círculo de las ciencias del espíritu, tan pronto como se advierta en su superficie la presencia de algún signo o señal que atestigüe la labor humana. El hombre, considerado en su aspecto natural, es objeto de muchas ciencias: biología, química, física, etc., pero contemplado en su aspecto espiritual es, a su vez, tema de otras ciencias: psicología, historia, etc. En el mismo objeto se cruzan múltiples sistemas de relaciones que no alteran para nada su unidad y que permiten adscribirlo a distintos sistemas de contenidos. La investigación de leyes y la determinación de individuos se realiza por igual en ambos grupos de ciencias, lo que no impide que la actitud de investigador sea distinta cuando estudia hechos naturales o cuando atiende a hechos espirituales. La disposición mental del naturalista difiere de lo que resulta al revivir episodios históricos o penetrar en el ambiente mental de épocas pasadas. Piénsese en la distancia que va de Jacobo Grimm, Niebuhr o Ranke a Liebig, Kirchhoff y Helmholtz. Pero a pesar de esta diferente concepción personal, las mismas operaciones mentales son utilizadas y puestas en juego en ambas ciencias: comparar, abstraer, diferenciar, enlazar, juzgar; se realizan las mismas operaciones lógicas: inducción, silogismo, razonamiento por analogía, subordinación a lo general, etc. Insinuamos un atisbo de separación al recordar que el experimento, la inducción y las teorías matemáticas predominan en las ciencias naturales, en tanto que la descripción, el relato, el análisis y la comparación prevalecen en las ciencias del espíritu. Pero estas diferencias son demasiado ligeras para asentar sobre ellas la separación de los dos grupos de ciencias y obligan a Dilthey a profundizar el análisis.

El objeto de las ciencias naturales nos es ofrecido por la percepción externa, es decir, "por el proceso mediante el cual las impresiones sensibles son enlazadas a un todo distinto del yo", que llamamos naturaleza (V, 243). Fiel a la doctrina kantiana de la inalcanzabilidad de la "cosa-en-sí", Dilthey considera que el mundo exterior sólo tiene consistencia fenoménica: aparece a los sentidos como un caos de excitaciones y sensaciones que logran conexión lógica mediante los procesos del pensar discursivo, comple-

mentando el dato empírico con hipótesis no susceptibles de ser comprobadas. Sobre ese complejo proceso se basa la posibilidad de un conocimiento científico-natural lógicamente articulado y dotado de validez general. La naturaleza se explica mediante una arriesgada reducción de la cualidad a cantidad y una disolución de todo proceso natural en elementos homogéneos enlazados mutuamente de acuerdo a leyes y susceptibles de ser expresados numéricamente. Auxiliado con la matemática, el físico se afana por explicar unitariamente todos los fenómenos concebidos como estados de una materia homogénea; el biólogo, siguiendo el ejemplo del físico, intenta prolongar ese esfuerzo hacia objetos más complejos y alimenta la esperanza de alcanzar esa meta, lejana pero segura. Resalta, pues, el procedimiento constructivo con todas sus falacias: la naturaleza es un tejido de representaciones fenoménicas enlazadas entre sí mediante hipótesis, de acuerdo con analogías con procesos vividos plenamente en nuestra experiencia íntima y proyectados sobre objetos externos por exigencias de la explicación científica. Pero es imposible controlar la adecuabilidad de las hipótesis y demás integrantes de la sistematización, porque nuestro conocimiento, incapaz de penetrar hasta el nóumeno, se detiene en la apariencia fenoménica.

Por el contrario, las ciencias del espíritu se apoyan directamente sobre la realidad. Descansan sobre la percepción íntima que se origina cuando dirigimos nuestra atención a los procesos que transcurren en nuestra intimidad. El dualismo de "ser-en-sí" y "ser-para-nosotros", que nos ofrecía la percepción externa, desaparece en el dominio de nuestra intimidad: "los hechos espirituales son dados en la vivencia tal como

son" (V, 263). La experiencia íntima, enriquecida con los procesos espirituales que colaboran en la formación de las representaciones objetivas —que Dilthey designara como pensar discursivo y que para Kant constituía el dominio de lo trascendental—, ensanchan nuestro conocimiento del mundo interior y lo elevan a clara conciencia. Por ser dados primariamente en la vivencia, los hechos espirituales logran plena y exhaustiva comprensión; en ellos no se anula la conciencia del mundo: "el yo es el correlato indispensable del objeto" (V, 248). Los hechos espirituales no se ofrecen aisladamente: están en relación entre sí y con los hechos físicos; están enlazados a la imagen del cuerpo humano y cuando aparecen en objetos sensibles obligan a suponer en éstos un acaecer anímico análogo al que ofrece nuestra experiencia íntima. Su objetividad, homogeneidad y afinidad facilitan el proceso de su comprensión: "validez general de los procesos mentales, transferencia de los sentimientos, engranaje lógico de acciones teleológicas, posibilitan la conexión de estos procesos internos en un mundo social e histórico" (V, 249-250). Una última nota los caracteriza y sirve para diferenciarlos de los restantes procesos: "el total de estados y procesos espirituales está separado de todo el reino de la naturaleza y distinguido mediante los valores que se desarrollan en el sentimiento, mediante su articulación con las grandes conexiones de fines, cada una de las cuales está formada lógica y adecuadamente, y mediante la conciencia de la soberanía del querer" (V, 251).

Desde el punto de vista gnoseológico, se impone afirmar el primado de las ciencias del espíritu, porque el saber espiritual está fundado directamente

sobre la realidad ofrecida, de un modo inmediato, en la percepción íntima, en tanto que el objeto de las otras ciencias es construído a partir de datos sensibles otorgados por la percepción externa y sólo tiene consistencia fenoménica. Por otra parte, las ciencias naturales, consideradas como producto histórico, caen dentro del círculo de las ciencias del espíritu, que determinan, además, las condiciones de la posibilidad de todo saber por el estudio directo de la conciencia humana. Pero la colaboración de las ciencias naturales es necesaria también porque los hechos espirituales aparecen siempre en objetos sensibles que constituyen su soporte, su contorno, su medio ambiente o su condición; la vida espiritual depende de alguna manera de la física (V, 252-253).

La psicología pertenece a las ciencias del espíritu: "la apreciación del individuo, la descripción de lo singular, comparación de lo afín, y hasta la consideración causal dirigida a la singularidad, a las gradaciones y afinidades, inseparables de la verdadera historia, son evidentemente comunes a la psicología comparada y a la historia" (V, 256). La necesidad de retroceder hasta la conciencia, en busca de las condiciones de la posibilidad de todo saber, convierte a la psicología en la base de las ciencias del espíritu. El método hermenéutico, fundado en la posibilidad de conocer la vida anímica del prójimo a través de sus expresiones, depende de la psicología. Pero es urgente emancipar a la psicología de todo prejuicio naturalista y elaborar una ciencia de lo anímico rigurosamente empírica: ésa es la tarea de Dilthey.

Resumiendo: la diferencia de contenidos, que sirve de base a la división de las ciencias, está enlazada a la diferencia gnoseológica (o sea, al modo como

nos son dados los objetos: las cosas se nos ofrecen como *fenómenos* cuando nos son dadas en la *percepción externa,* o como *realidad* cuando se dan inmediatamente en la *percepción íntima.* En un caso integran el sistema de la *naturaleza;* en el otro se adscriben al *espíritu.* La naturaleza se *explica,* el espíritu se *comprende.* Los conocimientos se separan así en *ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.*

Los hechos espirituales, ya se ofrezcan directamente en nuestra conciencia o aparezcan adscritos a objetos que obliguen a transferir a ellos vida anímica, son siempre hechos últimos. Persuadido de que la conciencia no puede retroceder detrás de sí misma, Dilthey renuncia a explicar las vivencias en sentido psicológico o metafísico: el espíritu se da en la experiencia y es comprendido exhaustivamente allí donde aparece. En cambio, el carácter fragmentario e hipotético de toda imagen de la naturaleza invita a completarla mediante consideraciones metafísicas. Así surgen las distintas concepciones del mundo. En ellas el pensador proyecta sobre la naturaleza fuerzas extrañas que tienen su raíz en la totalidad del hombre. Dilthey examina la estructura y el valor de esas concepciones del mundo.

LA PSICOLOGÍA DE DILTHEY: MATERIALES PARA EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Una parte de las investigaciones gnoseológicas de Dilthey tenía por objeto delimitar y defender la autonomía de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales. Pero después de haber logrado ese propósito era menester otorgar un fundamento gno-

seológico a las ciencias del espíritu: había que mostrar la unidad sistemática y la íntima articulación de ese grupo de ciencias. La enseñanza que ofrecía la historia sobre este problema no era halagadora: desde el Renacimiento se advierte la progresiva emancipación de las ciencias; los problemas del espíritu, vinculados tradicionalmente a la metafísica, logran librarse de su tutela, pero en la época positivista caen en el círculo de la consideración natural, que los expone a perder la independencia que estaban conquistando. La obra de Dilthey constituye una lucha por la autonomía de las ciencias del espíritu, y, al mismo tiempo, un intento de fundamentación que debía coronar su primera tarea.

Durante muchos años (hasta 1900), Dilthey creyó que la psicología podía proporcionar el anhelado fundamento de las ciencias del espíritu. En efecto, la historia, la teoría de la literatura y del arte, la jurisprudencia, la filología, las ciencias del Estado y de la organización externa de la sociedad, la política, la teología, apelan a conceptos psicológicos, que sólo pueden ser aclarados y entendidos cuando se acude a la vida anímica de la cual surgen.

En el hombre religioso la lucha de su voluntad piadosa contra la obstinación de sus pasiones constituye el drama de una vida interior desgarrada entre el anhelo de Dios y los afectos egoístas. Para entender esa lucha es preciso penetrar en su vida íntima, descender hasta la zona del sentimiento y comprender las "experiencias del corazón" que mueven a la voluntad y deciden en la vocación religiosa. El análisis del fenómeno religioso conduce a conceptos como sentimiento, voluntad, dependencia, libertad, motivo, etc., que caen dentro del dominio de la psicología. No se concibe una jurisprudencia donde se hallen

ausentes los conceptos de responsabilidad, norma, ley, sentimiento de justicia; en las ciencias del Estado y de la organización externa de la sociedad aparecen los conceptos de comunidad, dependencia, dominio, familia, Iglesia, Estado; en la teoría de la literatura y del arte tropezamos con los conceptos de bello, su blime, humorísico, cómico, sentimiento y goce estético, etc. Esta simple enumeración muestra que el caudal más imporante de las ciencias del espíritu procede de la vida anímica y no puede ser entendido plenamente sin acudir a la psicología. Se puede, pues, sentar en principio que el conocimiento de la vida anímica, realizado de un modo científico en la psicología, condiciona el estudio de las ciencias del espíritu.

Tampoco la teoría del conocimiento, que desde Kant tiene la pretensión de ser una ciencia autónoma previa a todas las restantes, se encuentra libre de supuestos psicológicos. Dilthey examina agudamente el sistema kantiano y denuncia la base psicológica sobre la cual descansa. "El fundamento de la gnoseología reside en la conciencia viviente y en la descripción universalmente válida del complejo anímico" (V, 151). Ningún saber elude la conciencia. Por eso cuando el teórico del conocimiento se ha resistido a examinar los supuestos psicológicos con que trabajaba, porque se creía libre de ellos, inconscientemente trasladaba a la teoría sus propias vivencias.

Hacia 1894 Dilthey emprende la tarea de dar una adecuada fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu. Pero tropieza con un inconveniente: la psicología vigente en su tiempo no se prestaba para cumplir ese propósito. Utilizando un método extraño, que celebraba sin embargo su triunfo en las ciencias naturales, había llegado a resultados equivocados y

contradictorios y se corría el peligro de trasladar a las ciencias del espíritu su propia incertidumbre e indeterminación.

Estudiando esa psicología, tal como aparece en los representantes de la época —los asociacionistas, Herbart, Spencer, Taine, las diversas tendencias del materialismo—, advierte las fallas capitales que invalidan sus resultados. En el fondo, todos operan sobre un terreno común, sobre la misma concepción naturalista del hombre, persuadidos de que el desarrollo de las ciencias del espíritu conduciría, con el tiempo, a un riguroso sistema causalista como el de las ciencias naturales, y, por eso, coinciden en querer subordinar cualquier fenómeno psíquico a una conexión causal y explicarlo apelando a un número de elementos, fuerzas y leyes unívocamente determinado. Pero sólo pueden lograr estos propósitos complementando el dato empírico mediante hipótesis.

La ciencia natural, que se ocupa de hechos que aparecen a la conciencia desde afuera como fenómenos aislados, reclama la hipótesis como integrante necesario de toda sistematización. Dilthey distingue dos categorías de hipótesis: la que aparece en el resultado general de toda inducción y la que desempeña papel de complemento provisional y precario de toda teoría científica. El empleo de la primera, condicionado por el uso del método inductivo, es inevitable, y el de las otras es legítimo cuando se dispone de instrumentos de sistematización tan eficaces como la matemática y de verificación tan útiles como el experimento. Pero en psicología, el hecho anímico tolera hipótesis contradictorias sin la esperanza de comprobar ninguna. El carácter hipotético de ciertas concepciones resalta en la teoría del paralelismo de los procesos psíquicos y

nerviosos, en la reducción de los fenómenos de conciencia a elementos que actúan entre sí de acuerdo a las leyes, sin la explicación causalista de la vida anímica que parte de sensaciones y sentimientos para derivar de allí la voluntad, etc. Sobre tales bases no puede elevarse ninguna construcción segura.

Esta psicología, *explicativa* por su intención y *constructiva* por su proceder, comienza desconociendo la autonomía y la peculiaridad del hecho anímico al intentar la síntesis mental mediante elementos e hipótesis, sin advertir que en lo psíquico el complejo precede a los elementos. Persuadido de que la psicología estudia hechos que se nos ofrecen íntimamente como realidad en una conexión vital originaria, Dilthey propone seguir el camino inverso: del todo descender a las partes valiéndose de un método descriptivo y analítico. Sólo de esta manera encontrarán una base segura las ciencias del espíritu condenadas, hasta ahora, a permanecer ante el dilema de optar por la vieja psicología, transfiriendo su contenido hipotético a sus resultados, o abandonarse a los peligros de la mera empiria.

Dilthey está persuadido que la psicología descriptiva proporcionará el medio para lograr un conocimiento universalmente válido del complejo psíquico en que descansan las ciencias del espíritu, las que, a su vez, sólo podrán articularse en un todo y constituir un sistema si atienden al complejo psíquico que las ha originado. La psicología descriptiva y analítica tiene por tarea exponer las partes y conexiones que aparecen uniformemente en la vida anímica del hombre adulto, y su importancia estriba en el hecho de que sus objetos son dados originaria e inmediatamente y pueden ser verificados por percepción interna. Pero

su misión no se limita al acaecer íntimo sino que además debe recoger y teorizar el aporte de los grandes conocedores intuitivos y empíricos del alma, tal como se ofrece en la obra de los poetas y en las reflexiones de los escritores. Y finalmente debe servir de base para una psicología explicativa, creando una terminología justa, ofreciendo análisis seguros y facilitando un medio de contralor para las teorías explicativas.

Con diferentes nombres Dilthey quiso caracterizar sus investigaciones psicológicas. En 1865, en su escrito sobre *Novalis*, hablaba de "psicología real" o "antropología", para contraponerla a la "psicología formal" que limitaba su tarea al estudio de las leyes de los procesos mentales. Hasta 1894, al insistir en la novedad del método que proponía, la llama "psicología descriptiva y analítica", opuesta, por consiguiente, a la "psicología explicativa y constructiva". En las adiciones a sus *Materiales para una poética* y en otros lugares la designa como "psicología estructural", de intención contraria a la "psicología atomística". Estructural es el nombre más afortunado y el que mejor descubre sus propósitos: destacar la noción de totalidad, de complejo cuyas partes solidarias imprimen su fisonomía al conjunto de los procesos psíquicos.

Dilthey ha ido madurando lentamente sus ideas sobre la psicología. En su trabajo sobre *Novalis* (1865), recogido años después en el volumen *Vivencia y poesía* (1905), señala por primera vez la insuficiencia de la psicología vigente en su tiempo y reclama un nuevo método que, respetando la totalidad de la vida anímica, atendiera a su evolución histórica y pudiese servir de fundamento a las ciencias del espíritu. Estos pensamientos están desarrollados con mucha mayor

amplitud en su libro *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica* (1894), continuado en sus *Contribuciones al estudio de la individualidad* (1895-1896). Importantes para este problema son también sus *Materiales para una poética* (1887), donde estudia la creación literaria a la luz de la psicología y describe la organización psíquica del poeta. En *Fantasía poética y locura* (1896), analiza las relaciones entre lo psíquico y lo fisiológico y estudia en particular el problema del genio. Todos estos trabajos pertenecen a la primera etapa de su pensamiento.

Para apreciar el valor de las investigaciones psicológicas de Dilthey se impone la necesidad de distinguir dos tareas de significación desigual. La primera se refiere al problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu y pertenece a la esfera de la teoría del conocimiento; la segunda constituye el aporte original de Dilthey a la renovación de la psicología empírica. A juicio de Félix Grueger es urgente separar ambas tareas para destacar los elementos fecundos susceptibles de ser utilizados por la nueva psicología: "lo psicológicamente perdurable en esta doctrina estructural es independiente en su mayor parte de los problemas filosóficos y científico-culturales. Ello debe ser desprendido en el mismo Dilthey de toda clase de desviaciones o cosas que científicamente no le pertenecen" [12]. Hay que distinguir en Dilthey, además, al crítico y al renovador.

Al aclarar el sentido y la importancia de su crítica a la vieja psicología, Dilthey distinguía cuidadosamente el rechazo de sus principios básicos y la inci-

12 F. KRUEGER: *Der Strukturbegriff in der Psychologie*, Jena, 1923, pág. 2.

tación a abandonar hábitos mentales heredados de la vieja psicología. La superación de principios no se lograría plenamente hasta que los investigadores no se decidieran a rechazar viejos prejuicios que viciaban sus resultados. Su crítica es todavía actual. Krueger opina que los reparos opuestos al antiguo dogmatismo atomizante, las críticas al asociacionismo, a la teoría de la atención y a los conceptos de excitación-respuesta conservan todo su valor en la actualidad.

Entre las contribuciones importantes a la renovación de la psicología hay que hacer constar su insistencia en la peculiaridad del acaecer anímico, proceso vital diferente del físico; la noción de totalidad de la vida anímica y su influencia en los procesos psíquicos aislados, que se ha hecho indispensable para el estudio de los problemas del individuo y de la persona; los tres conceptos fundamentales de estructura, evolución e historicidad que constituyen los capítulos más importantes de su psicología; su método descriptivo inspirado en el respeto más escrupuloso de la peculiaridad de los procesos psíquicos; el carácter teleológico de lo anímico y su relación con la voluntad, su análisis de vivencias, contenidos y actos. "Dilthey comprendió que lo puramente fenomenal debía, ante todo, ser sometido a la descripción, al análisis y a la comparación, de un modo riguroso y exhaustivo, antes de tratar de delimitar sus condiciones y leyes, sobre todo físicas y fisiológicas" [13].

Dilthey no ha dado a sus ideas una expresión definitiva. Con el correr de los años, preocupado por el problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu, se fué alejando de la psicología y desde 1900

[13] F. Krueger: Ibid., pág. 6.

se orienta cada vez más decididamente hacia la teoría del conocimiento. Sus análisis de la noción de estructura, sus teorías sobre los actos, los contenidos y las vivencias, realizados siguiendo las huellas de Husserl, pierden importancia para la psicología. Por eso es menester tomar en consideración sobre todo para este punto la primera expresión de su pensamiento anterior al año 1900. Con todo, influye sobre sus contemporáneos tanto en su primera época como en su faz tardía.

LA HERMENÉUTICA COMO FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

La psicología de Dilthey comprende dos tareas distintas, ambas igualmente opuestas a la vieja psicología explicativa. La primera se limita a describir el complejo estructural de la vida anímica y podría caracterizarse como "fenomenología empírica" de lo psíquico; la segunda tiene por objeto "comprender", es decir, interpretar el sentido del complejo estructural, y se podría designar como "psicología comprensiva": "junto al análisis de la experiencia íntima aparece el del comprender y ambos conjuntamente ofrecen, para las ciencias del espíritu, la demostración de la posibilidad y límites del conocimiento del valor universal" (V, 320). Las dos tareas se funden en la obra de Dilthey, por lo menos hasta el año 1900: "en la aclaración y análisis de la vida anímica, la vivencia y la comprensión engranan mutuamente, pues sólo la comprensión abarca el horizonte entero de lo psíquico y sólo la vivencia ilumina sus profundidades, las cuales son accesibles a la comprensión" (V, 305). Desde 1900, y en

parte bajo la sugestión de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, Dilthey corrige su primer punto de vista y tiende a separar cada vez más nítidamente las dos primitivas tareas. Al mismo tiempo amplía el radio de sus investigaciones y su "psicología comprensiva" desborda la limitación que le imponía el estrecho marco psicológico de sus primeros escritos y se convierten en una ciencia nueva: la hermenéutica.

Preocupado por encontrar el fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu, los argumentos de Husserl contra el psicologismo lo disuaden de buscarlo por el camino de la psicología. Para comprender el mundo espiritual en su proceso histórico, la hermenéutica debe partir de las manifestaciones sensibles de la vida, de sus objetivaciones, y revivir el proceso de su creación: "llamamos comprender *(Verstehen)* al proceso mediante el cual conocemos lo psíquico a través de signos sensibles dados que constituyen su exteriorización" (V, 318). El espíritu humano nos habla desde la piedra, el gesto o la palabra escrita; la comprensión nos permite interpretar sus expresiones y la hermenéutica, mediante el análisis gnoseológico, lógico y metódico de la comprensión, nos asegura la validez general de sus resultados.

Pero, y aquí apunta la superación del psicologismo, "la comprensión del espíritu objetivo no es conocimiento psicológico. Es el regreso a una formación espiritual de una estructura y legalidad peculiares... En la historia de la literatura y en la poética, por ejemplo, el objeto de investigación no lo forman los procesos íntimos del poeta, sino un complejo elaborado por éstos y separable de ellos... Se ha realizado aquí una conexión espiritual que encontramos en el mundo sensible y que comprendemos por el regreso desde éste" (VII, 85).

Estudiando la estructura interna de las ciencias del espíritu, concebidas como un todo autónomo, Dilthey descubre una relación de dependencia fundamental que consiste en la estructura Vivencia-Expresión-Comprensión. La hermenéutica debe analizar esta relación y de este modo se convierte en el fundamento de todo ese grupo de ciencias. Ella estudia el complejo proceso que va desde el comprender a la vivencia por el camino de la expresión; clasifica las expresiones científicas que se manifiestan en conceptos, juicios y razonamientos, las objetivaciones de vivencias en la religión, el arte, la filosofía y todas las manifestaciones permanentes del espíritu objetivo, y finalmente, el círculo de la acción y la posición práctica de fines. Descubre para cada grupo de expresiones la correspondiente especie de comprensión, analiza sus formas elementales y superiores y determina sus categorías fundamentales.

Al modificar su primer punto de vista, restringir el dominio de la psicología y trasladar a la hermenéutica el fundamento de las ciencias del espíritu, Dilthey no cae en contradicción con su primitiva tarea, sino que más bien ahonda y extiende sus investigaciones en un sentido ya insinuado en su primera época. La hermenéutica guarda relación con la psicología, pues su base descansa en la vivencia y sus categorías son objetivaciones de vivencias: "en la expresión directa de la experiencia íntima, que los virtuosos de la misma. los grandes poetas y religiosos, han encontrado, podemos agotar el contenido total de la vivencia. ¡Cuán pobre sería nuestro conocimiento psicológico de los sentimientos sin los grandes poetas

que han expresado toda la diversidad de afectos y con frecuencia han hecho resaltar de manera sorprendente las relaciones estructurales en el universo de los sentimientos!" (VII, 193).

Esta segunda etapa está representada por *Origen de la hermenéutica* (1900), *Estudios sobre fundamentación de las ciencias del espíritu* (1905), *La estructura del mundo histórico en las ciencias del espíritu* (1910) y el *Proyecto de una Crítica de la razón histórica*, entre los trabajos principales.

LA TEORÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO Y LA IDEA DE LA VIDA

Al filósofo que ha puesto el centro de todo interés en la historia, se le presenta la antinomia entre la aspiración a lo universal, que late en toda construcción metafísica, y la conciencia histórica que muestra la relatividad de toda construcción. Dilthey busca, entonces, una solución que permita conciliar en una unidad tanto los valores permanentes de la filosofía como la relatividad del pensar humano.

A primera vista podría pensarse que tal conciliación surgiese en el ámbito de una nueva metafísica. Esperanza defraudada. Dilthey proclama, reiteradas veces, el derrumbe de los sistemas metafísicos. Le ha tocado vivir el ocaso de Fichte, Schelling y Hegel, la decadencia de los grandes sistemas y la creciente incomprensión de la filosofía, en una época alucinada por el auge de las ciencias naturales, vuelta por entero hacia la investigación experimental y ciega para los problemas del espíritu. Desde esa altura histórica tiene la impresión de estar frente a las "ruinas de la filosofía". No puede sustraerse del todo a las ideas

de su tiempo y recoge alguna influencia del positivismo: rechaza la metafísica como ciencia, fundándose en la imposibilidad de decidir entre los sistemas que, en número ilimitado, luchan y se excluyen mutuamente desde los albores de la filosofía occidental. Ese conflicto ha alimentado el espíritu escéptico y ha provocado la consiguiente renuncia a todo saber de alcance universal. Pero Dilthey no se entrega al escepticismo e intenta superar la metafísica, en su aspiración a la totalidad del conocimiento, mediante la historia universal, concebida como morfología del espíritu humano en sus actividades respecto al mundo y como camino para la comprensión de las diversas concepciones del mundo.

El rechazo de la metafísica se une, en Dilthey, a la aspiración a un empirismo radical; dos rasgos solidarios de su pensamiento. Pero en el campo de su experiencia, más amplio que el de sus contemporáneos, además de la naturaleza cabe el espíritu. Este empirismo integral, que hace justicia a la realidad de lo espiritual e histórico al lado de la mera naturaleza, anuncia ya su disidencia con sus contemporáneos y a la vez causa la superación del estrecho naturalismo de los positivistas de su tiempo. En adelante, el espíritu será objeto de consideración empírica y la historia adquirirá la misma dignidad que antes monopolizaban las ciencias naturales.

La historia abarca la totalidad de la evolución de la filosofía: ella deberá proporcionar la clave para apreciar la significación universal de los sistemas. Pero los sistemas del pasado, que desfilan ante la mirada del historiador, no se ofrecen en una variedad infinita. Por distinto que pueda ser el aparato de fundamentación lógica, que no es más que el andamio

que permite elevar la construcción, muestran ciertos rasgos afines que los acercan y que denuncian un sospechoso parentesco. No hay sistemas sin supuestos porque es imposible excluir la influencia del carácter espiritual y personal, ni siquiera de los más depurados productos de la filosofía. En la base de todo sistema se oculta una determinada concepción del universo. Guiado por un riguroso empirismo histórico, Dilthey desciende hasta ella y anota los elementos que condicionan sus desemejanzas y que permiten clasificarlos. Obtiene así un esquema al que asigna el valor de una ley. Descubre tres tipos siempre retornantes: el naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo.

De Demócrito a Hobbes, de Platón a Kant y de Heráclito a Hegel, a través de profundas diferencias de expresión, condicionadas por el ámbito histórico que envolvió a cada cual, es posible, sin embargo, reconocer la afinidad de los respectivos sistemas centrada en la concepción del mundo que les sirve de base. Toda cosmovisión constituye un complejo de ideas y de tendencias que se refieren al problema general del sentido del universo: en él encuentran su fundamento los ideales, los valores y los principios supremos que aspiran a dirigir la vida. La historia y la cultura reciben su significación de acuerdo al principio último que articula todas las ideas. En la estructura unitaria de una cosmovisión, verdadero organismo de ideas, todas las partes son solidarias y los elementos afines se implican mutuamente y excluyen, a su vez, a los elementos heterogéneos. Ese doble proceso de admisión y rechazo permite establecer tipos que ofrecen la posibilidad de comprender la índole espiritual de los sistemas.

La concepción filosófica del mundo se diferencia de la religiosa por su aspiración a la universalidad y validez general, y se distingue de la poética en que es una fuerza que quiere actuar sobre la vida reformándola.

El *naturalismo*, cuyos orígenes se remontan a Demócrito, Epicuro y Lucrecio, llega hasta nuestros días por la línea que pasa por Hobbes, los enciclopedistas, los materialistas modernos: Comte y Avenarius. El sensualismo es el rasgo dominante de su gnoseología; el materialismo, la dirección de su metafísica; si permanece en los límites de la experiencia y rechaza la metafísica, adopta la forma del positivismo; ante el problema ético, cuando es consecuente, se orienta hacia el hedonismo. El conocimiento de la naturaleza precede al estudio del hombre. Con el auxilio de la matemática y el experimento penetra en la trama del mundo físico y descubre las leyes que rigen el cosmos: la materia es concebida como realidad absoluta, última sustancia de lo real (materialismo), o tiene sólo carácter fenomenal (positivismo). El mundo es una totalidad causalmente determinada en la cual no caben los conceptos de libertad, valor y fin. El hombre es un trozo de la naturaleza y participa de su estructura legal. Lo espiritual es explicado por lo físico y subordinado a él. Por sus pasiones el hombre es un esclavo de la naturaleza, que adquiere conciencia de su situación por la fuerza de su pensamiento.

Materialismo determinista

En el *idealismo de la libertad* el mundo es concebido como lucha entre espíritu y materia. Partiendo de la experiencia volitiva del hombre, sus pensadores afirman la primacía del problema ético y defienden la autonomía de lo espiritual, sustraído a toda causalidad física. En la conciencia encuentran el fundamento de

su gnoseología y en la razón o en una divinidad trascendente la base de su metafísica. Esta dirección, que tuvo su poeta en Schiller y su historiador y profeta en Carlyle, ha sido, en realidad, una creación del espíritu ateniense. Desde entonces se convirtió en una tendencia permanente de la historia y cuenta entre sus representantes a Anaxágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, los apologistas y los padres cristianos, la escuela escotista, Kant, Jacobi, Fichte, Maine de Biran y Bergson. Unidos por la conciencia de su afinidad, caracteriza a estos pensadores su lucha contra el naturalismo y su oposición a toda forma de panteísmo. Culmina en la idea del hombre heroico.

Un grupo numeroso de sistemas estrechamente afines integra el tercer tipo denominado *idealismo objetivo*. El mundo es concebido como espíritu, como Dios, como valor. La realidad es la expresión de algo íntimo y constituye el despliegue espontáneo de una fuerza espiritual que actúa consciente o inconscientemente. En algunos sistemas el motivo religioso es la nota dominante: el universo es *explicatio Dei*. Panteísmo y panenteísmo son formas de este tipo. El hombre, colocado en actitud contemplativa, estética o mística, se siente en estrecha afinidad con toda la naturaleza. En la plenitud de su vida afectiva surgen los valores de lo bello, de lo verdadero y de lo bueno y se realiza la felicidad de la existencia humana. El arte, la religión y la metafísica concluyen en esta cosmovisión. Sus principales representantes han sido Xenófanes, Heráclito, Parménides, los estoicos, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Schleiermacher. Culmina en la poderosa expresión poética de Goethe.

Estos tres tipos son irreductibles. Conocimiento causalista, aspiración a lo espiritual, experiencia íntima y valor, son tres posibilidades de comportamiento ante el mundo. Irreductibles entre sí, ni se dejan tampoco incluir en una unidad superior que las abrace a todas. La teoría de las concepciones del mundo logró reducir el caos de los sistemas a tres tipos fundamentales, pero no pudo acallar el conflicto que éstos suscitan. "El ideal no puede ser un sistema unitario sino el hallazgo de la *ley de formación* en la cual están fundadas las diferenciaciones" (VIII, 161). Sin embargo, podría pensarse que, tal vez, la vida señalara el camino seguro para alcanzar la anhelada unidad: "La vida es la última raíz de toda concepción del mundo" (VIII, 78). De esta manera "el conflicto entre los sistemas metafísicos se funda últimamente en la vida misma, en la experiencia vital, en las posiciones ante el problema de la vida. De estas posiciones deriva la pluralidad de los sistemas y, al mismo tiempo, la posibilidad de distinguir en ellos ciertos tipos... La naturaleza de estos tipos se hace del todo clara cuando se contempla a los grandes genios metafísicos que han expresado su concepción personal de la vida, tal como actúa en ellos, en sistemas conceptuales que aspiran a ser válidos para todos. La concepción típica de la vida es en ellos una y la misma que su carácter. Se manifiesta en la ordenación vital. Llena todas sus acciones. Se revela en su estilo" (VII, 98).

La "filosofía de la filosofía", cuya materia de reflexión era el contenido histórico de los sistemas, desemboca finalmente en una "filosofía de la vida". Las concepciones del mundo traducen actitudes distintas que la vida adopta frente al problema del cosmos. Pero la vida no nos es dada nunca en su totalidad;

se manifiesta siempre en formaciones particulares y jamás agota en un individuo el ciclo entero de sus posibilidades. Entendida empíricamente en su despliegue histórico, la vida constituye el último punto de referencia del filósofo. La antinomia entre la aspiración a lo universal y a lo absoluto y la conciencia histórica, continúa irguiéndose ante las pretensiones de la filosofía: en su íntima esencia la realidad es irracional.

DILTHEY Y EL POSITIVISMO

Sería peligroso tomar al pie de la letra la afirmación de Dilthey en la cual confiesa su afinidad con el positivismo (V, 4), sin delimitar previamente el alcance de esta expresión. Dilthey coincide con el positivismo en cuanto intenta desarrollar su filosofía sobre fundamentos rigurosamente empíricos: "todo conocimiento es sólo un análisis de la experiencia" (V, 434). Pero el campo de su experiencia es mucho más vasto que el de los positivistas de su tiempo, para quienes se limitaba al dominio de la naturaleza. Por eso tiene razón al afirmar que "el pensamiento básico de mi filosofía es que, hasta ahora, el filosofar nunca se ha asentado sobre la experiencia íntegra, no mutilada, plena y total y, por lo tanto, sobre toda la realidad" (VIII, 175). Dilthey coincide con la actitud metódica de los positivistas, pero se aleja de los resultados a que éstos llegaban. Le repugnan la preponderancia del naturalismo, la metafísica no confesada, las concepciones mecanicistas y atomistas generalizadas a toda la realidad, la subordinación de lo espiritual a lo biológico, el acento pragmatista y el evolucionismo naturalista en el dominio de la sociedad y de la

historia; rasgos comunes a los positivistas de su época. Se podría hablar del positivismo de Dilthey sólo en el amplio sentido que Husserl asigna a este vocablo para caracterizar sus investigaciones: "si positivismo quiere significar tanto como fundamentación libre de prejuicios de todas las ciencias sobre lo positivo, es decir, sobre lo aprehensible originariamente, entonces somos nosotros los auténticos positivistas" [14].

Pero si examinamos la posición de Dilthey a la luz de su teoría de las concepciones del mundo y de su triple división de éstas, veremos que se acerca, en muchos aspectos, a lo que él designara como idealismo de la libertad. Su actitud metódica lo lleva hacia un empirismo radical, hacia una descripción de lo dado en la experiencia, que le va mostrando la irracionalidad de lo real: la realidad está penetrada de antinomias. Entre éstas, la principal consiste en la oposición entre espíritu y naturaleza. Alguna vez Dilthey ha intentado salvar esa irreductible oposición. A ello le empujaba su concepción de la primacía del espíritu y su reconocimiento de la realidad de la vida anímica frente a la naturaleza concebida como mero fenómeno. Pero nunca se atrevió a resolver la antinomia en un resuelto espiritualismo. En el último capítulo de sus *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894) muestra con acento lírico la lucha entre el espíritu que busca su plenitud en la libertad y la naturaleza que lo aprisiona: "la independencia de lo espiritual... rompe paulatinamente el círculo de hierro que ponen las condiciones naturales... en tor-

[14] E. HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenogischen Philosophie*, "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Halle, 1913, tomo I, pág. 38.

no a nuestra vida anímica. Pero nunca en forma absoluta. Y ninguna evolución hacia una finalidad libre y unitaria de la vida puede destruir completamente esta parte de tierra en nuestra existencia anímica" (V, 235).

En los últimos años, Dilthey atenuó su hostilidad hacia la metafísica y esto ha permitido a algún historiador sostener que con Dilthey aparece "un precursor de la actual metafísica del espíritu... Ha hecho de las ciencias del espíritu el punto de partida para un concepto de la vida y el universo. Ha buscado nuevas categorías, nuevos modos de determinación, conexiones estructurales, en la investigación de los procesos vitales de la sociedad humana y de la historia, como también de las grandes individualidades" [15]. En esta última etapa de su pensamiento, Dilthey abandona su primer punto de vista psicológico y estudia los problemas del espíritu en un marco más amplio, tanto en su vertiente interior como en su objetivación histórica.

DILTHEY Y LA FILOSOFÍA ALEMANA CONTEMPORÁNEA

En los últimos veinticinco años las ideas de Dilthey se han fundido y han ganado adeptos y defensores. Sus puntos de vista constituyen "el patrimonio de todos los hombres que se ocupan hoy del problema de las ciencias del espíritu" [16]. "La influencia

15 H. HEIMSOETH: *La metafísica moderna*, traducción de J. Gaos, "Biblioteca de la Revista de Occidente", Madrid, 1932, pág. 324.

16 G. MASUR: *Wilhelm Dilthey und die europäische Geistesgeschichte*, "Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", núm. 4, tomo XII, año 1934, pág. 479.

de Dilthey —enseña Francisco Romero— se ve crecer día por día en el actual pensamiento filosófico. Hay una vuelta consciente a muchos de sus puntos de vista, que en la época en que él los formuló eran sin duda prematuros o por lo menos no concordaban con las opiniones más admitidas, y hay, sobre todo, por otra parte, una callada y difusa penetración de su influjo, que llega a la saturación en más de un sector considerable, hasta el punto de que no es raro hallar libros y estudios de fecha reciente donde el eco diltheyano resuena desde la primera a la última página. La fecundidad de su enseñanza no da muestras de agotamiento, y hasta alguien ha enunciado autorizadamente hace poco que su pensamiento pertenece en mucho de sus aspectos más aún al porvenir que al presente" [17].

Su influencia prevalece desde la historia hasta el arte y desde la psicología hasta la literatura. En él se inspira una de las actuales tendencias de la filosofía de la historia del arte, la que no se detiene en la estructura formal de la obra, sino que ve la esencia del arte en la expresión e indaga el sentido que se realiza en una forma determinada, la actitud anímica fundamental que se traduce en ella y pone en relación la mudanza de las formas con el desarrollo de las ideas acerca del universo. Colocado en esta tendencia, Hermann Nohl ha intentado basar las formas artísticas sobre la concepción del universo. En su *Cosmovisión de los pintores* (1908) y, posteriormente, en *Estilo y cosmovisión* (1920) estudia los estilos como

17 F. ROMERO: *Tres lecciones sobre Guillermo Dilthey, en su centenario*, dictadas en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, noviembre de 1933 (inéditas).

producto de actitudes distintas del hombre ante el mundo. Siguiendo las huellas de Dilthey distingue tres actitudes fundamenales: nauralismo, idealismo objetivo e idealismo de la libertad. El mundo externo prepondera en el naturalismo, preponderancia que en la obra de arte se traduce por el respeto de las leyes naturales, la veracidad especial y lumínica y que está representado históricamente por la pintura del siglo XVII en los Países Bajos y en España. El idealismo objetivo o panteísmo artístico, con su unidad de cuerpo y espíritu, su disolución de todas las formas en el seno de la luz, representado por el Renacimiento y el Barroco, culmina en Rafael, Correggio, Rembrandt y corresponde al movimiento filosófico que encabeza Bruno y se continúa por Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling hasta Hegel. El idealismo de la libertad, con su concepción del universo desde la personalidad moral y su independencia de espíritu y naturaleza, se traduce en la obra de arte por el predominio de la figura, la afición a los muros y el tamaño monumental de las obras. Ejemplo: Miguel Ángel. A cada estilo corresponde un tipo de artista [18].

La relación de Dilthey con la actual filosofía alemana, especialmente con la fenomenología, ha sido indicada repetidas veces para que se la pueda pasar por alto aquí. El cotejo de temas revela una sugestiva afinidad de pensamiento. Eso ha conducido a Stenzel a afirmar recientemente que "la filosofía contemporánea está contenida en Dilthey como el fruto en la flor" [19]. Tal vez su juicio exagere la importancia de Dilthey, pero aun cuando se lo acepte con muchas reservas revela la poderosa vitalidad de sus ideas.

Dilthey y Husserl coinciden en cierto aspecto. Ambos critican al positivismo; Husserl ataca su faz psicologista, Dilthey censura la estrechez de su naturalismo. Durante muchos años, sin embargo, Dilthey vivió penetrado de psicologismo; sólo tardíamente, y en parte bajo la influencia de Husserl, tendió a emanciparse del psicologismo. Por eso, las relaciones entre los dos pensadores se descubrieron muy tarde. Ellos mismos tuvieron conciencia de su proximidad y nos han dejado interesantes testimonios. Así, en sus *Estudios sobre fundamentación de las ciencias del espíritu* (1905), Dilthey escribe: "al desarrollar aquí mi fundamentación realista o crítico-objetiva de una teoría del conocimiento debo hacer constar, en todo y de una vez para siempre, cuánto debo al empleo de la descripción en gnoseología a las memorables *Investigaciones lógicas* de Husserl" (VII, 14, nota). A su vez, el propio Husserl ha reconocido la concordancia de ciertos pensamientos suyos con los de Dilthey y, en carta a éste, declara: "la teoría fenomenológica de la religión, impulsada respectivamente de este modo, es una parte capital, precisamente aquella que usted siempre y reiteradamente exige: un retroceso a la *vida íntima,* a una comprensión auténtica de las "formas de vida" que se alcanza, ante todo, al revivir las motivaciones internas... Cuando usted habla aquí del análisis científico-espiritual (que le condujo a la demostración de la imposibilidad de la metafísica), con-

18 W. PASSARGE: *La filosofía de la historia del arte en la actualidad,* traducción española de E. R. Sadia, Sele, Madrid, 1932, págs. 79-86.

19 J. STENZEL: *Dilthey und die deustche Philosophie der Gegenwart,* Berlín, 1934, pág. 14.

cuerda en muchos aspectos con aquello que yo considero como análisis fenomenológico, aunque limitado y formado de acuerdo a puntos de vista meramente metódicos... Lo que nosotros investigamos, proviniendo de campos diversos, determinados por diferentes motivos históricos y siguiendo desarrollos distintos, concuerda entre sí..."[20].

Pero si desde estas confesiones descendemos al pensamiento íntimo de cada autor sorprendemos notables coincidencias. Por ahora no ofrecemos sino un esquema provisional, esperando mejor oportunidad para examinar a fondo el tema.

Guiado por el ideal de una ciencia filosófica fundamental, absolutamente exenta de supuestos y capaz de justificar a todas las restantes, Husserl elabora un nuevo método filosófico. Parte del reconocimiento de la objetividad de lo universal y advierte su aprehensión intuitiva y la posibilidad de describirlo. Su método consiste en "la descripción eidética en la actitud fenomenológica"[21]. Desde todo lo objetivo, Husserl retrocede hasta las profundidades de la conciencia y aplica allí su descripción eidética. Su método conduce, en una radical interiorización, hasta los modos de conciencia en los cuales se muestran los objetos. Todos los problemas de su filosofía se subordinan al problema de la conciencia. Este "regreso a la conciencia" de Husserl es manifiestamente afín al "regreso a la vitalidad" *(Lebendigkeit)* de Dilthey.

Siguiendo las huellas de Brentano, Husserl pone

[20] G. Misch: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Leipzig, 1930, págs. 182-183.

[21] T. Celms: *El idealismo fenomenológico de Husserl*, "Biblioteca de la Revista de Occidente", Madrid, 1931, página 12.

en la intencionalidad la esencia de la conciencia. Inspirándose en la Escolástica, Brentano había actualizado la noción de intencionalidad y había hecho resaltar, en oposición a aquélla, su carácter empírico y descriptivo. En su *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874), tan semejante por su intención a las investigaciones de Dilthey, Brentano había hecho consistir la diferencia entre fenómenos físicos y fenómenos psíquicos en la referencia intencional a un objeto que presentan los últimos. Su psicología se orienta en la percepción interna para llegar por el camino más seguro a las profundidades de la conciencia. Guiado por Brentano, Husserl se dirige también a la conciencia y, en sus *Investigaciones lógicas* (1900), explora la esfera de las vivencias y estudia sus leyes esenciales. En la conciencia empírica se habrían detenido las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894) de Dilthey. Es cierto que éste, consciente de la limitación de su tarea, intentó prolongar sus primitivas ideas en trabajos posteriores, analizando sobre todo el problema de la comprensión. Sin embargo, no trascendió el dominio de la conciencia psicológica. Husserl fué más allá: auxiliado por su método de reducción, alcanzó la esfera de la conciencia pura.

También ante cuestiones de detalle se manifiesta la analogía de Husserl con Dilthey. Así al estudiar el problema del yo puro, del cual ofrece tres concepciones sucesivas, Husserl, en sus *Meditaciones cartesianas* (1931), lo concibe como sustrato del "habitus", lo que equivale a reconocer la historicidad de la conciencia, rasgo que acentuara tan enérgicamente Dilthey.

En la obra de Heidegger *Ser y tiempo* (1927) vuelve a mostrarse la afinidad del pensamiento de

Dilthey y la fenomenología. Ambos, Dilthey y Heidegger, reconocen la finitud y limitación del hombre, exaltan el sentimiento metafísico y consideran a la conciencia y al yo puro como bases demasiado estrechas para sostener el edificio de la filosofía. Pero Heidegger rechaza, además, la "filosofía de la vida" que profesara Dilthey, porque considera que la vida no es más que un momento inmanente de la *existencia,* hacia la cual dirige su análisis fenomenológico. La interpretación de la existencia, en sus rasgos esenciales, constituye el único medio para responder a la pregunta ¿qué es el ser? Su fenomenología intenta ser una ontología descriptiva de la existencia humana; su analítica de la existencia culmina en el problema de la historicidad, problema que con tanta energía subrayara Dilthey.

Heidegger ha reconocido la relación de sus ideas con las investigaciones de Dilthey: "la presente explicación del problema de la historia se ha originado del estudio del trabajo de Dilthey. Ella se vió corroborada y al mismo tiempo asegurada por las tesis del conde Yorck, que se encuentran dispersas en sus cartas a Dilthey [22]. Al proseguir los trabajos incompletos de Dilthey, se le presenta como tarea urgente la investigación ontológica del ser de lo histórico. Sólo una previa indagación del sentido del ser en general, realizada con el auxilio del método fenomenológico, permitirá apreciar la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico, diferencia que ya el conde Yorck, movido por su interés para comprender la historicidad, echaba de menos en la obra de Dilthey [23]. Para cumplir esos propósitos, Heidegger anticipa estas premisas: "1º El problema de la historicidad es una cuestión *ontológica* referente a la constitución esencial del ente *(Seiendes)* histórico; 2º el problema de lo óntico es el interrogante *ontológico* referente a la constitución esencial del ente no existencial, de lo existente *(Vorhandenes)* en el más alto sentido; 3º lo óntico es sólo *un* distrito del ente. La idea del ser comprende lo óntico y lo histórico. *Ella* es la que debe ser "diferenciada genéricamente" [24]. De esta manera la analítica de la existencia humana de Heidegger, al plantearse el problema de la historia, prolonga el esfuerzo inicial de Dilthey.

Temas diltheyanos aparecen, también, en la *Filosofía de la sociedad y de la historia,* de Alfredo Vierkandt, quien utiliza la noción de estructura aplicada a la sociedad y a la vida anímica, recoge la concepción del "hombre histórico", y, en el capítulo consagrado a la gnoseología de las ciencias del espíritu, examina el problema de la comprensión.

Pero donde se percibe igualmente la huella de Dilthey es en la actual psicología alemana, que en él reconoce al iniciador de una de sus tendencias más influyentes: la psicología científico-espiritual. Su influencia se advierte en las obras de Walter Schmied-Kowarzik, Ana Tumarkin, Carlos Jaspers y Eduardo Spranger. En su *Esquema de una psicología analítica* (1912), Schmied-Kowarzik desciende desde los conjuntos hasta los elementos siguiendo el camino que indicara Dilthey. Desarrolla así una "psicología analítica" cuyo objeto es el ser de los elementos y sus relaciones, que es posible expresar en juicios apodíc-

[22] M. Heidegger: *Sein und Zeit,* tomo I, pág. 377.
[23] *Briefwechsel zwischen W. Dilthey un dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg* (1877-1897), Halle, 1923, p. 161.

[24] H. Heidegger: *Sein und Zeit,* tomo I, pág. 403.

ticos porque se prescinde de toda referencia a la existencia real de tales elementos. Frente a ella concibe una "psicología empírica" que, siguiendo un método inductivo, investiga la existencia efectiva de las vivencias en los individuos reales y llega a proposiciones meramente aseverativas. En contacto con Dilthey, Ana Tumarkin, en sus *Prolegómenos a una psicología científica* (1923), ha tratado el problema de la posibilidad de la psicología como ciencia. Delimita su objeto, estudia las particularidades de la comprensión, se detiene en los medios de investigación y analiza, finalmente, el puesto de la psicología en el sistema del conocimiento. Pero los que han llevado adelante sus mejores hallazgos en forma personal han sido Eduardo Spranger y Carlos Jaspers.

En las obras de Spranger, *Formas de vida* (1921) y *Psicología de la edad juvenil* (1924), reaparecen los temas fundamentales de Dilthey puestos al servicio de una nueva psicología. Persuadido de que toda estructura espiritual está determinada por la estructura del mundo circundante, Spranger estudia al hombre en *su* mundo, y por eso su psicología no se limita al análisis de estados y procesos íntimos, sino que investiga además los diversos sectores de la cultura considerados como otras tantas direcciones del espíritu fundadas en sus correspondientes actos espirituales. La comprensión como método está enlazada a la noción de estructura: comprender es captar el sentido de una estructura espiritual en forma de conocimiento objetivo. A su vez, la noción de estructura está vinculada a la noción de tipo humano: Spranger elabora una psicología diferencial.

También Carlos Jaspers ha seguido las huellas de Dilthey. En su *Psicopatología general* (1913) pone el

método del comprender al servicio de la psicología como el único camino para alcanzar su objeto; en la *Psicología de las concepciones del mundo* (1919), examina las actitudes espirituales de las cuales surgen las diferentes concepciones del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

WILHELM DILTHEY: *Gesammelte Schriften*, Bd. I-IX, Teubner, Leipzig y Berlín, 1922-1935. Las cifras intercaladas entre paréntesis en el texto remiten a esta edición. — WILHEM DILTHEY: *Das Erlebnis und die Dichtung*, 8ª ed., Teubner, Leipzig y Berlín, 1922. — WILHEM DILTHEY: *Ethica*. Mitteilungen aus dem Literaturarchive in Berlin, nº 10. 1915. *Der junge Dilthey* (Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern) Zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey. Teubner, Leipzig y Berlín. — DILTHEY-YORCK: *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, 1877-1879. Halle. 1923. — JULIUS STENZEL: *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Berlín, 1934. — GEORG MISCH: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Leipzig, 1930. — GEORG MISCH: *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaftten*, "Kantstudien", tomo XXXI, págs. 536-548, año 1926. — GEORG MISCH: *Vorbericht des Herausgebers*, CXVII págs., en el tomo V de Diltheys Schriften, ya citado. — CLEMENS CUPPERS: *Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken W. Dilthey*, Teubner, Leipzig-Berlín, 1933. — ARTHUR STEIN: *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*, 2ª ed., Mohr (Siebeck), Tübingen, 1926. — LUDWIG LANDGREBE: *W. Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, "Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung". IX, 1928. — GERHARD MASUR: *Wie Dilthey und die europaische Geistesgeschichte*, "Deutsche Viertelsiahrschrift für Literaturwissenchaft und Geistesgeschichte", nº 4, tomo XII, año 1934. — JOACHIM WACH: *Die Typenlere Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey*, Mohr, Tübingen, 1926. — BERNARD GROEIHUYSEN: *Dilthey et son école*, en el tomo "La philosophie allemande au XIX siècle", por Ch. Andler, V. Basch, etc. Alcan. París 1912. págs. 1-23. — BERNARD GROETHUYSEN: *Vorbericht des Herausgebers*, antepuestos a los tomos I, VII y VIII de Diltheys Schriften, ya citados. — T. K. OESTERREICH: *Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts und der Gegenwart*, en el "Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philo-

sopie", Bd. IV, págs. 623-627, 12 ed., Berlín, 1926. — J. ORTEGA Y GASSET: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, en "Revista de Occidente", tomo XLII, págs. 127 y sigs., 141 y sigs. y tomo XLIII, págs. 87 y sigs., años 1933-1934. — ALEJANDRO KORN: *La filosofía de Dilthey*, Conferencia dada en la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, 4 diciembre 1933 (inédita). — FRANCISCO ROMERO: *Guillermo Dilthey*, en "Humanidades", tomo XXII, págs. 167-181, La Plata, 1930. — FRANCISCO ROMERO: *Tres lecciones sobre Guillermo Dilthey en su centenario* (dictadas en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, noviembre, 1933 (inéditas). — LUZ VIEIRA MÉNDEZ: *Wilhelm Dilthey y la educación como problema filosófico*, Paraná, 1938.

INTRODUCCIÓN

Estamos acostumbrados a reunir ciertas creaciones espirituales, originadas en gran número en el transcurso de la historia en las distintas naciones, bajo la idea general de filosofía. Cuando luego expresamos en una fórmula abstracta la nota común de estos hechos particulares, señalados por el uso lingüístico como filosofía o filosóficos, se origina el concepto de la filosofía. La percepción máxima de este concepto se alcanzaría si se lograse una exposición adecuada de la esencia de la filosofía. Semejante concepto de la esencia expresaría la ley de formación que rige la génesis de cada sistema filosófico particular, y revelaría las relaciones de parentesco entre los hechos aislados que le están subordinados.

Sólo es posible resolver este problema ideal suponiendo que en lo que designamos con el nombre de filosofía o filosófico exista efectivamente tal contenido general, de manera que una ley de formación actúe en todos los casos particulares y, por lo tanto, un vínculo interno abarque de este modo toda la esfera de esta denominación. Y ésta es la hipótesis siempre que se habla de la esencia de la filosofía. Con este nombre se designa entonces un objeto general; tras de los hechos individuales se supone un complejo espiritual como fundamento unitario y necesario de los he-

chos particulares empíricos de la filosofía, como regla de sus transformaciones y como principio ordenador que articula su multiplicidad.

¿Puede hablarse en este sentido estricto de una esencia de la filosofía? Esto no es de ninguna manera evidente. El nombre filosofía o filosófico tiene, según la época y el lugar, significados distintos, y las creaciones espirituales que han recibido este nombre por sus autores son tan diversas, que parecería que las distintas épocas hubieran asociado a la hermosa palabra filosofía, acuñada por los griegos, imágenes espirituales siempre distintas. Pues unos entienden por filosofía la fundamentación de las ciencias particulares; otros amplían este concepto añadiendo a la fundamentación la tarea de deducir de aquélla el conjunto de las ciencias particulares; o la filosofía se circunscribe al complejo de estas ciencias; otras veces se la define como la ciencia del espíritu, la ciencia de la experiencia interior; finalmente se entiende también por ella la comprensión de la conducta de la vida o la ciencia de los valores universalmente válidos. ¿Dónde está el nexo interno —la esencia unitaria de la filosofía— que enlaza formas tan múltiples y acepciones tan variadas del concepto de la filosofía? Si no se lo puede encontrar, tenemos, pues, que habérnoslas con distintas formas, que surgieron como necesidad de la cultura bajo condiciones históricas variables y que sólo extrínsecamente, por los azares históricos de la denominación, recibieron una designación común. En tal caso existen filosofías pero no filosofía. La historia de la filosofía carece también, por ende, de unidad interior necesaria. Por obra de cada uno de los pensadores adquiere un contenido y

un alcance cada vez distintos, según el concepto que de ella se forme en relación con sus propios sistemas. Se puede exponer esta historia como una marcha hacia una fundamentación cada vez más profunda de las ciencias particulares, o como la progresiva autorreflexión del espíritu, o como la creciente inteligencia científica de la experiencia de la vida o de los valores vitales. Para decidir ahora hasta qué punto se puede hablar de una esencia de la filosofía, tenemos que dirigirnos de las definiciones del concepto de cada filósofo a los hechos históricos mismos de la filosofía; éstos proporcionan el material para el conocimiento de lo que es la filosofía. La legitimidad del resultado de este procedimiento inductivo podrá ser comprendida luego más profundamente.

¿Con qué método puede resolverse el problema de la determinación de la esencia de la filosofía partiendo de los hechos históricos? Se trata aquí de un problema metódico más general de las ciencias del espíritu. Los sujetos de todas sus afirmaciones son los individuos en recíproca relación social. Son ante *todo* las personas particulares. Sus manifestaciones son movimientos de expresión, palabras, acciones. Y la misión de las ciencias del espíritu consiste en captarlas y revivirlas intelectualmente. El complejo psíquico que se expresa en estas manifestaciones permite advertir en ellas una ocurrencia típica, y relacionar los momentos aislados de la vida con la serie de sus fases y finalmente con el nexo de la unidad vital. Los individuos empero no existen aislados; están vinculados entre sí en familias, en sociedades más complejas, en naciones, en épocas y finalmente en la humanidad misma. La congruencia de esas organizaciones singu-

lares hace posible las maneras típicas de concepción de las ciencias del espíritu. Sin embargo ningún concepto agota el contenido de estas unidades individuales; más bien sólo se puede revivir, comprender y describir la multiplicidad de lo intuitivamente dado en ellas. También su entretejimiento en el curso de la historia es algo singular e inagotable para el pensar. Las formas que reúnen lo singular no son sin embargo arbitrarias. No hay ninguna de ellas que no sea la expresión de la unidad estructural vivida de la vida individual y social. No hay relato de un hecho, por sencillo que sea, que al mismo tiempo no trate de hacerlo comprensible subordinándolo a representaciones generales o conceptos de funciones psíquicas; ninguno que no asocie lo aislado en la percepción a un complejo supletorio fundado en las representaciones generales o conceptos disponibles, tal como se los ofrece su propia vivencia: que no reúna los pormenores aislados, seleccionando y combinando en un todo significativo, pleno de sentido, conforme a las experiencias accesibles de valores vitales, valores de acción y fines. El método de las ciencias del espíritu consiste en la correlación constante de las vivencias y de los conceptos. En la reproducción de los complejos estructurales individuales y colectivos, encuentran su cumplimiento los conceptos científico-espirituales, como, por otra parte, el mismo revivir inmediato es elevado a conocimiento científico por medio de las formas generales del pensamiento. Cuando coinciden estas dos funciones de la conciencia científico-espiritual, aprehendemos lo esencial de la evolución humana. En esta conciencia no debe haber ningún concepto que no se haya formado en toda la plenitud del revi-

vir histórico; no debe haber nada general que no sea la expresión esencial de una realidad histórica. Naciones, épocas, series de evolución histórica —en todas estas formaciones no impera la libre arbitrariedad, sino, enlazados en la necesidad del revivir, tratamos en ellas de aclarar lo esencial de los hombres y de los pueblos. Se desconoce, pues, completamente el interés que el pensador encuentra en el mundo histórico cuando se considera la formación de conceptos en su jurisdicción sólo como un recurso para copiar y representar fielmente lo singular tal como es; por encima de toda representación y estilización de lo real y singular, el pensamiento se esfuerza por llegar al conocimiento de lo esencial y necesario; aspira a comprender la conexión estructural de la vida individual y social; porque sólo conquistaremos poder sobre la vida social, cuando captemos y aprovechemos su regularidad y conexión. Las formas lógicas en que se expresen esas regularidades son juicios cuyos sujetos son tan generales como sus predicados.

Entre los múltiples conceptos generales de sujeto, al servicio de esta tarea en las ciencias del espíritu, se encuentran algunos como filosofía, arte, religión, derecho, economía. Su carácter está condicionado por expresar no sólo un hecho que realiza en una pluralidad de sujetos, es decir, una uniformidad o una generalidad que se repite, sino al mismo tiempo por una conexión interna en que se vinculan entre sí las diversas personas a causa de este hecho. Así, el término religión no sólo designa una realidad general, a saber, una relación viva del complejo espiritual con fuerzas invisibles; señala al mismo tiempo una conexión colectiva en que los individuos están vinculados por actos religiosos y en que éstos ocupan una

posición diferenciada frente a las actividades religiosas. En consecuencia, los hechos señalan una doble relación en aquellos individuos a los que se atribuye religión, arte o filosofía: son lo especial entre lo general, casos de una regla y, al mismo tiempo, están enlazados mutuamente como partes de un todo por esta regla. La razón de esto se desprenderá más adelante, del reconocimiento de la doble dirección de la conceptuación psicológica.

La función de estos conceptos generales es muy importante en las ciencias del espíritu, pues en ellas la aprehensión de regularidades, lo mismo que en las ciencias de la naturaleza, sólo es posible rescatando del tejido enmarañado con que se presenta el mundo humano social-histórico, relaciones aisladas, en las que luego se pueden señalar semejanzas de estructura interna y desarrollo. El análisis de la realidad compleja dada empíricamente es también el primer paso hacia los grandes descubrimientos en las ciencias del espíritu. Salen al encuentro de esta función, en primer lugar, representaciones generales en las que estas conexiones cuyo continuo acontecer se caracteriza por rasgos comunes, ya se hallan aisladas y de esta manera, desprendidas de la realidad compleja, están yuxtapuestas. En la medida en que las delimitaciones han sido realizadas correctamente por las representaciones generales, los sujetos generales de enunciación, así originados, pueden ser portadores de un círculo cerrado en sí de verdades fecundas. Y sobre este peldaño ya se forman términos como religión, arte, filosofía, ciencia, economía, derecho, para lo expresado en tales representaciones generales.

El pensar científico tiene por fundamento el esquematismo ya contenido en estas representaciones

generales. Pero antes debe examinar su legitimidad, pues es peligroso para las ciencias del espíritu aceptar esas representaciones generales, porque de ellas depende el hallazgo de las uniformidades y organizaciones, aun cuando en ellas realmente se manifieste un contenido unitario. Por lo tanto es finalidad de la conceptuación en este terreno indagar la esencia del objeto, que ya era determinante en la representación y en la denominación, y partiendo de ella corregir la representación general indeterminada, quizás errónea, y erigirla en una determinación unívoca. Ésta es, pues, la tarea que se nos impone también en relación con el concepto y la esencia de la filosofía.

Pero ahora ¿cómo habrá que determinar con más precisión el método para que se pueda avanzar en forma segura desde la representación general y denominación hasta el concepto del objeto? La formación de conceptos parece caer en un círculo. El concepto de la filosofía sólo puede ser hallado íntegramente, como el del arte o el de religiosidad o el de derecho, haciendo derivar de los hechos que la forman los complejos de rasgos distintivos que constituyen el concepto. Esto ya presupone una decisión acerca de qué hechos psíquicos han de ser designados como filosofía. Esta decisión, empero, pudo haber sido tomada por el pensar, sólo cuando ya estaba en posesión de rasgos distintivos suficientes para comprobar en los hechos el carácter de la filosofía. En este caso parece que ya se debe saber lo que es filosofía, cuando se empieza por la formación de este concepto partiendo de hechos.

El problema del método se resolvería inmediatamente si pudieran derivarse estos conceptos de verdades más generales; entonces las conclusiones de los

casos particulares no servirían más que como complemento. Ésta ha sido la opinión de muchos filósofos, ante todo en la escuela especulativa alemana. Pero mientras no pueda ser explicada por una deducción universalmente válida, o por una intuición que consiga el reconocimiento general, habrá que conformarse con las conclusiones que tratan de hallar el contenido objetivo unitario partiendo de los hechos según el método empírico —la legalidad genética que se manifiesta en los fenómenos de la filosofía. Este procedimiento debe suponer que tras la denominación que encuentra, existe un contenido unitario, de modo que el pensar, que parte de una esfera de fenómenos designada con el nombre de filosofía o filosófica, no se extravía infructuosamente. La validez de esta hipótesis debe ser probada por la investigación misma. De los hechos designados con el nombre de filosofía o filosóficos extrae un concepto de la esencia, y el concepto de la esencia debe hacer posible luego la explicación para la atribución del nombre a los hechos. En la esfera de tales conceptos como filosofía, religión, arte, ciencia, siempre hay dos puntos de partida: la afinidad de los hechos particulares y el complejo que los vincula. La naturaleza peculiar de cada uno de estos conceptos generales es fértil para la diferenciación del método, y esto revela ampliamente en nuestro caso la ventaja propia, que consiste en que la filosofía se ha elevado pronto ella misma a la conciencia de su propio quehacer. Así existe una gran variedad de tentativas de definición del concepto, tal como la que aspira nuestro procedimiento; son la expresión de lo que los filósofos individualmente, determinados por una cultura dada y conducidos por su propio sistema, han considerado como filosofía. Por

eso, estas definiciones son las abreviaturas de lo que caracteriza una forma histórica de la filosofía: muestran una dialéctica interior, cuyos posibles estudios ha recorrido la filosofía en el complejo de la cultura. Cada una de estas posibilidades debe revelar fecundidad para la definición del concepto de la filosofía.

El círculo contenido en el procedimiento de la determinación del concepto de la filosofía es inevitable. Existe realmente una gran inseguridad respecto a los límites dentro de los cuales pueden ser aplicados respectivamente a sistemas y trabajos el nombre filosofía y la designación filosófica. Esta inseguridad sólo puede ser superada cuando se comprueban en primer lugar determinaciones seguras, aunque insuficientes, de la filosofía, a través de las cuales se llega mediante nuevos procedimientos a comprobaciones ulteriores, que poco a poco agotan el contenido del concepto de la filosofía. El método sólo puede consistir en deslindar con la mayor exactitud los rasgos esenciales de la filosofía mediante procedimientos particulares, cada uno de los cuales no permite aún una solución completa y universalmente válida del problema, pero que paso a paso circunscriben más fuertemente los hechos que le corresponden, y finalmente desprender del dinamismo de la filosofía las razones por las cuales sobran regiones fronterizas que no consienten una neta determinación de sus contornos. Primero debe tratarse de comprobar un contenido común en los sistemas que realizan cada uno por sí la formación de la representación general filosófica. Luego puede utilizarse el otro aspecto que ofrece el concepto, la agrupación de los sistemas en un complejo, a fin de comprobar el resultado y completarlo por medio de un examen más profundo. Con esto han sido dados los fundamentos

para investigar la posición de los rasgos esenciales de la filosofía así ganados en la conexión estructural del individuo y de la sociedad, concebir la filosofía como una función viva en el individuo y la sociedad, y combinar así los rasgos en un concepto esencial, a partir del cual pueda comprenderse la relación de cada sistema con la función de la filosofía, colocar en su lugar los conceptos sistemáticos de la filosofía y señalar con más claridad el límite fluctuante de su contorno. Éste es el camino que habremos de recorrer.

PRIMERA PARTE

PROCEDIMIENTO HISTÓRICO PARA LA DETERMINACIÓN DE LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA

I. PRIMERAS DETERMINACIONES SOBRE EL CONTENIDO GENERAL

Existen sistemas filosóficos que se han impuesto antes que otros a la conciencia de la humanidad y que han orientado siempre sobre lo que es la filosofía. Demócrito, Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Comte han creado sistemas de esta índole. Éstos presentan rasgos comunes y con ellos el pensar adquiere un criterio para comprobar hasta qué punto otros sistemas pueden ser incorporados al dominio de la filosofía. En primer lugar se puede comprobar en ellos *rasgos de naturaleza formal.* No importa el objeto de cada sistema en particular ni el método que sigue. A diferencia de las ciencias particulares están fundados sobre la vida, la experiencia, las ciencias empíricas, y abarcan el círculo total de la conciencia empírica, y tratan de resolver así su problema. Exhiben el carácter de la universalidad. A esto corresponde la tendencia a relacionar lo aislado, establecer conexiones y extenderse sin considerar los límites de las

ciencias particulares. El otro rasgo formal de la filosofía reside en la exigencia de un saber de validez universal. Con esto se combina la aspiración a retroceder en el razonamiento hasta alcanzar el último punto para la fundamentación de la filosofía. A aquél, empero, que profundiza la comparación de los sistemas clásicos de la filosofía, también se le forma, con contornos imprecisos primero, una visión de la *homogeneidad del contenido* de los sistemas. Los testimonios de los filósofos sobre su propia creación, que bien merecerían ser reunidos, nos presentan en primer lugar la juventud de todos los pensadores absorbida por la lucha con el enigma de la vida y del mundo, y su relación con el problema del mundo se presenta en cada uno de los sistemas de un modo particular, y las cualidades formales de los filósofos manifiestan en ellos una referencia secreta en la más íntima orientación a la formación y consolidación de la personalidad, a la imposición de la soberanía del espíritu, a esa modalidad intelectual que quiere elevar toda acción a la conciencia y no dejar nada en la tiniebla de la mera conducta que se ignora a sí misma.

II. DEDUCCIÓN HISTÓRICA DE LOS RASGOS ESENCIALES DE LA FILOSOFÍA DEL COMPLEJO DE LOS SISTEMAS

Ahora se inicia un procedimiento que permite ver más a fondo el vínculo intrínseco de estos rasgos, que explica la diferencia de las definiciones del concepto de la filosofía, y que señala a cada una de estas fórmulas su posición histórica y determina con más exactitud el alcance del concepto.

En el concepto de filosofía existe no sólo un contenido universal, sino también una conexión de la filosofía, una conexión histórica. Los filósofos encaran directamente ante todo el enigma del mundo y de la vida; y en esa ocasión surgen los conceptos que forman de la filosofía; cada posición que toma el espíritu filosófico en el curso ulterior vuelve a referirse a este problema fundamental, cada trabajo filosófico vivo nace de esta continuidad, y el pasado de la filosofía actúa en cada uno de los pensadores de manera tal que aun allí donde se desespera por la solución del gran enigma, determina su nueva posición. Así todas las posiciones de la conciencia filosófica, todas las determinaciones del concepto de la filosofía en que se expresan estas posiciones, constituyen una conexión histórica.

1. ORIGEN Y SIGNIFICADO DEL NOMBRE EN GRECIA

La conexión rica en vínculos y de sentido profundo de religiosidad, arte y filosofía en que vivían los orientales, se disolvió entre los griegos en obras especiales de estas tres formas de actividad espiritual. Su espíritu claro y consciente de sí mismo desprendió la filosofía de su dependencia con la religiosidad y el simbolismo profético mediante composiciones poéticas parecidas a la filosofía y a la religiosidad. Su plástica fuerza intuitiva actuó en favor del perfeccionamiento especial de los géneros de las creaciones espirituales. Así nació en Grecia simultáneamente la filosofía, su concepto y la expresión φιλοσοφὶα. Fué denominado σοφός por Herodoto todo aquel que se destacaba por una actividad espiritual superior. El

nombre σοφιστής le es atribuído por él a Sócrates, Pitágoras y otros filósofos antiguos, y aplicado por Jenofonte a los filósofos naturalistas. La palabra compuesta σοφιστής significa en general, en primer lugar, en el uso lingüístico de los tiempos de Herodoto y Tucídides, el amor a la sabiduría, y su búsqueda: la nueva posición espiritual griega; pues con este nombre el griego designa la indagación de la verdad por la verdad misma, como un valor independiente de toda aplicación práctica. Es así cómo, según Herodoto, Creso le dice a Solón, en esa representación típica del contraste de la ambición de poder oriental con nuevo *ethos* griego: que se había enterado de que Solón φιλοσοφέων había recorrido muchos países Θεωρίης —una aclaración del "filosofar". La misma expresión emplea luego Tucídides en la oración fúnebre de Pericles, para expresar un rasgo fundamental del espíritu ateniense de aquella época. Sólo en la escuela socrática fué empleada probablemente la palabra "filosofía" como expresión técnica de una esfera determinada de actividad espiritual, pues la tradición que atribuye esta palabra a Pitágoras podría referirse a su vez al círculo socrático-platónico. Pero el concepto *filosofía en la escuela socrático-platónica* tiene un doble aspecto digno de consideración.

Según Sócrates filosofía no es sabiduría, sino el amor a ella y su búsqueda, porque la sabiduría misma es patrimonio de los dioses. La conciencia crítica que fundamenta el saber en Sócrates y más profundamente en Platón, al mismo tiempo le establece límites. Platón es el primero que ha tomado conciencia de la esencia del filosofar, siguiendo sugestiones más antiguas, especialmente de Heráclito. Partiendo de la ex-

periencia de su propio genio filosófico describe el impulso filosófico y su despliegue hacia el saber filosófico. Toda gran vida surge del entusiasmo que arraiga en la naturaleza superior del hombre. Como estamos rodeados por el mundo sensible, esta naturaleza superior se exterioriza en un anhelo infinito. El Eros filosófico pasa del amor de las figuras hermosas, a través de varios peldaños, hasta el saber de las Ideas. Pero nuestro saber también en este último peldaño sólo sigue siendo una hipótesis y ésta tiene por objeto las esencias invariables que están realizadas en la realidad; en cambio no alcanza nunca la conexión causal que se extiende desde el bien supremo hasta los objetos particulares en que contemplamos lo eterno. En ese gran anhelo, que nuestro saber jamás satisface, residía el punto de partida de una relación intrínseca de la filosofía con la religiosidad, que vive en la plenitud de lo divino.

El otro motivo que contiene la filosofía en su concepto socrático-platónico designa su obra positiva. Su comprensión era de un alcance más general aún. Filosofía significa la orientación hacia el saber —saber en su acepción más estricta de ciencia. La validez universal, la determinación, el regreso al fundamento de la validez de todas las hipótesis fueron destacados en primer lugar como exigencias de todo saber, pues se trataba de dar fin al juego incansable e iluso, de las hipótesis metafísicas, así como al escepticismo de la ilustración. Tanto en Sócrates como en los primeros diálogos de Platón la reflexión filosófica se extendía a todo el dominio del saber, en oposición consciente con su limitación al conocimiento de la realidad. Abarcaba al mismo tiempo la determinación de los valores, de las normas y fines. Una sorprendente profundidad

de sentido hay en esta interpretación; la filosofía es la consideración que eleva toda actividad humana a la conciencia, es decir, al saber universalmente válido. Es la autorreflexión del espíritu en forma de pensar conceptual. La actividad del guerrero, del estadista, del poeta o del religioso sólo puede perfeccionarse cuando el saber de esas actividades dirige la práctica. Y como toda actividad requiere una determinación teleológica, y el fin último, empero, reside en la eudemonía, el saber para la eudemonía, para sus finalidades y medios es lo más fuerte. Y no hay fuerza de instintos y pasiones sombrías que pueda imponerse cuando el saber enseña que estos poderes oscuros podrían inhibir la eudemonía. Sólo el imperio del saber puede elevar al individuo a la libertad, y la sociedad a su propia eudemonía. Sobre la base de este concepto socrático de la filosofía, los diálogos socráticos de Platón emprendieron una solución de los problemas de la vida. Precisamente porque la vida con su impulso hacia la eudemonía, con el esfuerzo propio de las virtudes en que aquélla se realiza, no podía ser elevada a saber universalmente válido, estos diálogos tuvieron que terminar negativamente: la polémica en la escuela socrática no tenía solución. Con sentido profundo y con exactitud la *Apología* platónica capta en la persona de Sócrates dos cosas: cómo encara el problema de la validez general del saber y cómo sin embargo el no-saber es su resultado. Este concepto de la filosofía, según el cual ella aspira a elevar al saber el ser, valores, bienes, fines, virtudes, y tiene por objeto lo verdadero, lo hermoso y lo bueno, es el primer resultado de la reflexión de la filosofía sobre sí misma; un efecto inmenso partía de ella,

y el núcleo del verdadero concepto esencial de la filosofía estaba contenido en ella.

El concepto socrático-platónico de la filosofía influye en la clasificación de Aristóteles. Divide la filosofía en ciencia teorética, poiética y práctica. Es teorética cuando su principio y su fin es el conocimiento; poiética cuando su principio reside en la facultad artística, y su fin en una obra creada; y práctica cuando su principio es la voluntad, y su fin la acción. La poiética no sólo abarca la teoría del arte sino todo el saber de índole técnica que tiene su finalidad no en la energía de la persona sino en la composición de una obra exterior.

Pero Aristóteles no ha organizado realmente su filosofía por esta clasificación inspirada en Platón. Un *nuevo concepto* de la filosofía adquiere con él validez. Filosofía ya no es la máxima superación de la personalidad y de la sociedad humana por el saber: investiga el saber por el saber mismo y la actitud filosófica está caracterizada por la disposición teorética de la conciencia. Así como la realidad variable aunque racional está fundada en el pensar inmutable y bienaventurado de la divinidad, que no tiene ninguna finalidad ni ningún objeto fuera de sí mismo, así también la más elevada de estas realidades variables, la razón humana, tiene su función suprema en la conducta puramente teorética, la más perfecta y dichosa para el hombre; y en esto consiste, según él, la filosofía, pues ella fundamenta y abarca todas las ciencias. Crea una teoría del saber como base de toda clase de trabajo científico. Su centro es entonces una ciencia universal del ser: primera filosofía, que en la escuela ha recibido la expresión de metafísica. Sobre esta interpretación teleológica del mundo, elaborada en

esta primera filosofía, se funda finalmente el nexo de las ciencias, que se extiende desde el conocimiento de la naturaleza, a través del estudio del hombre, hasta la determinación del fin último de los individuos y la sociedad. El nuevo principio aristotélico de las causas finales permite someter al pensar también los cambios de la realidad empírica. Así nace el nuevo concepto de la filosofía; como unidad de las ciencias reproduce en conceptos la conexión objetiva de la realidad, que va desde el conocimiento de Dios hasta el conocimiento de la determinación teleológica en el hombre.

La subordinación griega de las ciencias particulares a la filosofía corresponde a la organización de las escuelas filosóficas. Estas escuelas no sólo eran centros de discusión sobre los principios, sino también lugares de estudio para la investigación positiva. En pocas generaciones una cantidad de ciencias de la naturaleza y también de ciencias del espíritu se constituyeron en estas escuelas. Hay motivos para admitir que ya antes de Platón un orden y estabilidad en la disciplina y en los trabajos colectivos habían establecido una recíproca comunicación no sólo entre los pitagóricos, sino también entre los discípulos de otros pensadores más antiguos. A la luz clara de los testimonios históricos se nos aparecen luego la Academia y la escuela peripatética como sociedades organizadas legalmente en que la unidad del pensamiento filosófico básico reunía las ciencias particulares, y la pasión del conocimiento puro de la verdad proporcionaba a todo trabajo positivo vida y relación con el todo: un modelo no alcanzado del poder creador en una organización semejante. La escuela de Platón fué durante algún tiempo el centro de la investiga-

ción matemática y astronómica; pero la obra científica más grandiosa que jamás haya sido realizada en un tiempo tan limitado y en un mismo lugar, la ejecutó la sociedad congregada en torno a Aristóteles. Los pensamientos fundamentales de la estructura teleológica y de la evolución, el método descriptivo, el análisis y la comparación llevaron, en esta escuela, a la constitución de las ciencias naturales descriptivas y analíticas así como de la política y de la teoría del arte.

En esta organización de las escuelas de filosofía alcanzó su expresión máxima el concepto griego de la filosofía como ciencia general. Esto ocurrió asignando valor al aspecto de la esencia de la filosofía, según el cual un problema común reúne a los filosofantes en un trabajo común, pues allí donde el mismo problema interesa a un número de personas, estimula la mutua vinculación individual. A esto se añade en la filosofía la fuerza vinculadora orientada hacia la generalidad y validez universal.

La dirección unitaria de la labor científica, tal como encontró su desarrollo máximo en la escuela de Aristóteles, se desintegró como el imperio de Alejandro. Las *ciencias particulares* maduraron hasta independizarse. El lazo que las había unido se rompió. Los sucesores de Alejandro fundaron fuera de las escuelas filosóficas instituciones al servicio del desenvolvimiento particular de las ciencias. Aquí hubo un primer motivo que le dió a la filosofía una nueva posición. Las ciencias particulares ocuparon paulatinamente todo el dominio de lo real en un curso que volvió a iniciarse en los tiempos modernos y que aún hoy no ha alcanzado su término. En cuanto la filosofía había estimulado la madurez de cualquier esfera

de la investigación, ésta se desprendía de su vínculo. Así ocurrió primero con las ciencias naturales. En los tiempos modernos este procedimiento de diferenciación progresó: la ciencia general del derecho se independizó desde tiempos de Hugo Grocio, y la política comparada desde Montesquieu; actualmente se acentúa entre los psicólogos la aspiración hacia la emancipación de su ciencia, y así como la ciencia general de la religión, ciencia del arte, pedagogía y ciencias sociales están fundadas en el estudio de los hechos históricos y en la psicología, también su posición frente a la filosofía debe hacerse problemática. Este desplazamiento siempre creciente en las relaciones de poder dentro de la jurisdicción del saber impuso al mismo tiempo desde afuera a la filosofía el problema de nuevas delimitaciones de su dominio. Pero en su desarrollo interno había motivos que obraban con mayor vigor.

Precisamente por la colaboración de aquel factor exterior con la fuerza de agentes que obraban desde adentro se produjo el cambio en la posición de la filosofía que se desarrolló desde la aparición de los escépticos, epicúreos y estoicos hasta los escritos de Cicerón, Lucrecio, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Dentro de las nuevas relaciones de poder en el terreno del saber, el fracaso del conocimiento metafísico del mundo provocó la difusión del espíritu escéptico y un giro hacia la interioridad nacido en las naciones en decadencia: se desarrolló la *filosofía de la vida*. En ella se nos presenta una posición del espíritu filosófico, que debió ser de gran importancia para todo el porvenir. Aún se mantenía el problema de los grandes sistemas en todo su alcance. Pero la exigencia de su solución universalmente válida fué tratada cada

vez más negligentemente. Se alteró la importancia de los problemas aislados; al problema del valor y de la finalidad de la vida se le subordinó ahora el del cosmos; en el sistema estoico-romano, el más influyente que ha visto el mundo, la amplitud de la filosofía para formar la personalidad se colocó en primer plano. La estructura de la filosofía, la disposición y la relación de sus partes se alteró. A este cambio de la posición de la filosofía correspondió también la aparición de nuevas determinaciones de su propio concepto. La filosofía, representada en esta orientación por Cicerón, "es maestra de la vida, inventora de las leyes, guía de toda virtud", y Séneca la define como la teoría y el arte de la recta conducta de la vida. Con esto queda establecido que es una disposición de la vida y no una mera teoría, y por eso se utiliza con preferencia para ella el término sabiduría. Pero, si se vuelve del nuevo concepto de filosofía sobre la orientación que este concepto expresa, advertimos que se ha desarrollado en la continuidad absoluta de los grandes sistemas metafísicos; sólo su problema adquiere nuevas condiciones.

Luego, durante muchos siglos, cuando esta corriente hacia las profundidades insondables de la esencia de las cosas condujo al mundo decadente a la religión, la filosofía perdió su verdadera esencia subordinándose a la religión. La posición que ocupó entonces frente al problema de un conocimiento universal de validez general, y los conceptos que nacieron así, ya no corresponden a la línea del puro desenvolvimiento de su esencia. Se hablará de esto en la teoría de los eslabones intermedios entre filosofía y religión.

2. LAS FORMAS DE LA FILOSOFÍA EN LOS TIEMPOS MODERNOS Y SU EXPRESIÓN EN CONCEPTOS

Cuando después de los preparativos del Renacimiento, en que un arte y una literatura mundanizante y, afín con ellas, una libre filosofía de la vida, dominaban la cultura, cuando las ciencias de la naturaleza se constituían definitivamente y las de la sociedad tomaban por vez primera en el sistema natural el carácter de un complejo sostenido en una idea; cuando las ciencias empíricas se proponían realizar de esta manera el conocimiento del universo con sus métodos, nació en el siglo XVII una nueva relación de las fuerzas de la cultura espiritual. La aspiración a un saber riguroso de validez universal y la transformación del mundo por el mismo saber se apoderó de los pueblos dirigentes. En ella estaban aliadas las ciencias particulares y la filosofía, que se colocaban así en la más aguda oposición con la religiosidad y abandonaban el arte, la literatura y la filosofía de la vida. Por eso con las nuevas condiciones se cumplió más directa y metódicamente la orientación hacia el conocimiento objetivo del mundo con el carácter de validez universal, como había dominado en los grandes sistemas de la antigüedad. Por lo mismo también se modificó el carácter y el concepto de la metafísica. Había avanzado de la posición ingenua frente al mundo a través de la duda a la aprehensión consciente de la relación del pensar con el mundo; ahora se separa de las ciencias particulares por la conciencia de su método especial. También ahora encuentra su objeto propio en el ser, que no es dado como tal en ninguna ciencia particular. Pero en la exigencia metódica de rigurosa validez universal y en una autorreflexión

progresiva sobre el procedimiento metafísico existe un motivo diferenciador de su nuevo desarrollo. Dicha exigencia la une a las ciencias naturales matemáticas, y el carácter metódico de la universalidad y de la última fundamentación la separa de ellas. Hay que comprobar este procedimiento correspondiente a esta nueva conciencia metódica.

a) *El nuevo concepto de la metafísica.* — Inmediatamente después de la fundamentación de la mecánica, Descartes se propuso utilizar su nuevo método constructivo para la determinación de la esencia de la filosofía. El primer carácter de este método, en oposición a las ciencias particulares, estaba en el planteamiento más general del problema y en el regreso desde las primeras hipótesis de las mismas hasta un principio supremo. En esto sólo dió expresión más acabada que cualquier otro sistema anterior a algunos rasgos fundamentales contenidos en la esencia de la filosofía. Pero su peculiaridad genial residía en el método de su ejecución. Las ciencias naturales matemáticas contienen supuestos que están más allá de los dominios particulares de la matemática, la mecánica y la astronomía. Si se los representa en concepto y proposiciones evidentes y se aprehende la razón de su validez objetiva, puede elaborarse sobre ellos un procedimiento constructivo. Sólo entonces la consideración mecánica obtiene su seguridad y la posibilidad de una extensión mayor. Descartes destacó la importancia de esto frente a Galileo, y en esto reconoció la superioridad del filósofo sobre el físico. Del mismo procedimiento constructivo se valieron luego Hobbes y Spinoza. Precisamente por su aplicación a la realidad —cuyas cualidades dadas presupone naturalmente en todas partes— resulta el nuevo sistema

panteísta de Spinoza, de la identidad de espíritu y naturaleza: es una interpretación de la realidad dada por la experiencia sobre la base de verdades simples y evidentes. En esta metafísica de la identidad se basa la doctrina del nexo causal de los estados anímicos, que conduce a la libertad a través de la esclavitud de las pasiones. Finalmente Leibniz llegó más lejos que ninguno en la ejecución de este nuevo método. Hasta su muerte estuvo ocupado en el trabajo hercúleo de perfeccionar su nueva lógica general como fundamento del procedimiento constructivo. La limitación de la filosofía por la índole del método se ha conservado desde el siglo XVII en los sistemas metafísicos.

El método constructivo de estos pensadores sucumbió luego a la *crítica del conocimiento* de Locke, Hume y Kant, si bien en Leibniz se mantienen justamente bases para una teoría del saber, que sólo en los últimos tiempos han sido plenamente comprendidos. La conclusión de que la validez objetiva se apoya en la evidencia de los conceptos y proposiciones simples se mostró insostenible. Las categorías de la sustancia, de la causalidad y de la finalidad fueron referidas a las condiciones de la conciencia cognoscente. Si este método filosófico constructivo ha garantizado la seguridad de las matemáticas, Kant señaló en la intuición el fundamento propio de la evidencia matemática. También el procedimiento constructivo en las ciencias del espíritu, tal como se presenta en el derecho y en la teología natural, se mostró incapaz para satisfacer la plenitud del mundo histórico en el pensamiento y en la acción política. Según eso se trataba —si no se quería llegar al repudio de todo método propio de la metafísica— de darle una forma nueva a su procedimiento. Y justamente Kant,

que había derrumbado el método constructivo de la filosofía, descubrió los medios para esa transformación. Él ha considerado lo decisivo de la obra crítica de su vida —puesto que en ésta la filosofía constituía la preocupación central, como lo decisivo de la filosofía misma— el método, que ha señalado como método trascendental. El edificio que intentó erigir con sus recursos debía tener por base las verdades así halladas, y con este sentido ha conservado el nombre de metafísica. Además ya concibió el nuevo principio de contenido sobre el cual Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer, Fechner, Lotze, basaron la metafísica.

El mundo exterior, después de la gran irrupción de la nueva filosofía fundada sobre la teoría del conocimiento de Locke, Hume y Kant, existe para nosotros sólo como fenómeno; la realidad (inmediata según los pensadores ingleses, aprehendida sin duda bajo las condiciones de la conciencia, según Kant), está dada en los hechos de la conciencia. Pero esta realidad —y esto es lo decisivamente nuevo en el punto de vista de Kant— es complejo anímico [espiritual], y a éste se refiere toda conexión de la realidad exterior. Los conceptos y proposiciones simples que había colocado como base la filosofía constructiva, sólo son, según eso, elementos de este complejo aislados por el entendimiento y formulados abstractamente. De esta concepción de Kant partió la nueva metafísica alemana; de ahí que los metafísicos desde Schelling hasta Schopenhauer, miraran con odio y desprecio la reflexión y el entendimiento que, con estos elementos abstractos de lo viviente —sustancias, relaciones causales, fines—, mueven su existencia. Con su método nuevo que partía del complejo psíquico,

por fin pudieron justificarse las ciencias del espíritu, que por el empleo de esos conceptos de aquella reflexión se habían hecho insípidas y triviales. Gracias a esta hipótesis de un complejo espiritual el concepto de la evolución, que había sido comprobada por la experiencia en el universo, pasa a ser intuición fecunda del desarrollo. Fué la última tentativa y la más completa de desenvolver un método filosófico propio; una tentativa de magnitudes gigantescas. Pero también ésta tuvo que fracasar. Es cierto que en la conciencia existe la posibilidad de concebir el complejo del mundo. Y por lo menos a las operaciones formales, por las cuales se expresa, le corresponde el carácter de necesidad. Pero tampoco este método metafísico encuentra el puente que lleva desde la necesidad como hecho de nuestra conciencia a la validez objetiva, y en vano busca un camino que conduzca desde el complejo de la conciencia al conocimiento del lazo interior de la realidad misma, que nos es dado en este complejo.

Así se ensayaron en Alemania las posibilidades del método metafísico, una después de otra, y siempre con el mismo resultado negativo. Entre ellas, dos lucharon por el predominio durante el siglo XIX, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer, partieron del complejo de la conciencia, y cada uno de ellos descubrió partiendo desde aquí su principio del universo. Inspirándose en Herbart, Lotze y Fechner partieron de lo dado a la conciencia como contenido de las experiencias y se propusieron demostrar que un conocimiento conceptual indiscutible de lo dado sólo es posible refiriendo el mundo sensible dado a hechos y conexiones espirituales. Aquéllos partían de Kant y Fichte, que habían querido erigir la filosofía

en ciencia universalmente válida. Éstos recurrieron primeramente a Leibniz, para quien la explicación del mundo sólo había sido una hipótesis bien fundada. Los pensadores más vigorosos de la primera dirección, Schelling y Hegel, tomaron su punto de partida en la proposición de Fichte, de quien el complejo universalmente válido de la conciencia, que se manifiesta en el yo empírico, engendra el complejo del universo. Esta proposición ya era una interpretación errónea del contenido de la conciencia. Pero creyendo poder transformar el complejo consciente, aceptado por ellos —pues es la condición del mundo en que aparece en la conciencia— en el complejo del universo mismo y erigir el yo puro en fundamento del mundo, sobrepasaron todo lo experimentable. Con una dialéctica incansable, desde la visión intelectual de Fichte y Schelling hasta el método dialéctico de Hegel, han tratado en vano de buscar un procedimiento que comprobara la identidad de la conexión lógica con la naturaleza de las cosas, de la conexión de la conciencia con la que existe en el universo. Pero fué completamente aniquiladora la contradicción entre el complejo objetivo del mundo, que hallaron de esta manera, y el orden de los fenómenos según las leyes tal como las habían comprobado las ciencias empíricas. La otra dirección, en cambio, cuyos dirigentes eran, siguiendo las huellas de Herbart, Lotze y Fechner, y que quería otorgar a lo dado la forma de un conocimiento conceptual irrefutable por la hipótesis de un complejo espiritual, cayó en una dialéctica interior no menos destructora. El camino que va desde la multiplicidad del dato empírico hasta la fuente de todas las cosas, a través de conceptos que no pueden ser justificados por ninguna intuición, los llevó a una noche en que

con profundo sentido interpretativo, podían describirse lo mismo lo real o las mónadas, lo temporal o lo intemporal, una conciencia universal o lo inconsciente. Amontonaban hipótesis que no encontraban base firme pero tampoco resistencia en lo inasequible e inexperimentable. Un conjunto de hipótesis era tan posible aquí como otro. ¡Cómo habría podido la metafísica cumplir con la tarea de darle seguridad y firmeza a la vida del individuo y de la sociedad durante las grandes crisis del siglo!

Y así también fracasó esta última e importante tentativa del espíritu humano de hallar en el análisis del procedimiento de las ciencias empíricas un método filosófico sobre el que pudiera fundarse una metafísica. Al mundo dado en la experiencia, cuyo conocimiento es tarea de las ciencias particulares, no es posible comprenderlo más profundamente por medio de un método metafísico distinto.

b) *Las nuevas determinaciones no metafísicas de la esencia de la filosofía.* — La dialéctica interna del problema que consiste en obtener un concepto de la esencia de la filosofía en que predomine su significado independiente frente a las ciencias particulares, conduce a otras posibilidades. Si no se puede descubrir un método que asegure a la metafísica su derecho existencial junto a las ciencias empíricas, la filosofía debe satisfacer por nuevos caminos la necesidad espiritual de universalidad, de fundamentación, de concepción de la realidad. El punto de vista del escepticismo también debe ser superado en el nuevo estado de la investigación. Tanteando hacia adelante, la filosofía busca una posición de la conciencia frente a lo dado, que satisfaga a la situación creada por las ciencias empíricas recientemente fundadas. Y cuando no puede ser hallado un método que le cree a la filosofía un objeto propio, un ser como sustancia, Dios o alma, del que pudieran desprenderse los resultados de las ciencias particulares, nace ante todo la posibilidad, a partir del conocimiento objetivo mismo de las ciencias particulares, de buscar su fundamentación en la teoría del conocimiento.

Pues un dominio le pertenece indiscutiblemente a la filosofía. Cuando las ciencias particulares se han distribuído entre sí el reino de la realidad dada y cada una de ellas se ocupa de un sector, se forma precisamente con esto un nuevo reino: *estas mismas ciencias.* La mirada se torna de la realidad hacia el saber de la misma y encuentra aquí un terreno que está más allá de las ciencias particulares. Desde que este saber se ha colocado en el horizonte de la reflexión humana, ha sido reconocido siempre como dominio de la filosofía: —teoría de las teorías, lógica, teoría del conocimiento. Si se abarca este dominio en su alcance total, le pertenece a la filosofía toda la teoría de la fundamentación del saber en el dominio del conocimiento de la realidad, de la determinación de los valores, del establecimiento de fines y de normas. Y siendo así su objeto, la suma total del saber, interesan a ella las relaciones de las distintas ciencias, su orden interior según el cual cada ciencia nueva presupone las anteriores y se construye sobre ellas con los hechos pertenecientes a su dominio propio. Desde este punto de vista de la teoría del conocimiento surge también en las ciencias particulares mismas el espíritu de la fundamentación y de la sistematización. A él le sirve la función social de las ciencias particulares en las universidades y las academias y la filosofía tiene en estas corporaciones, por

tarea y significación, mantener despierto este espíritu. El representante clásico de este punto de vista de la teoría del conocimiento dentro de las ciencias empíricas misma es Helmholtz. Él ha fundado el derecho existencial de la filosofía junto a las distintas ciencias, asignándole el saber como su objeto especial. Siempre conservará la filosofía la tarea necesaria "de examinar las fuentes de nuestro saber y el grado de su justificación". "La filosofía tiene su gran importancia en el círculo de las ciencias como doctrina de las fuentes del saber y de las actividades del saber en el sentido que lo han tomado Kant y, según he entendido, el mayor de los Fichte."

Cuando se trasladó la función esencial de la filosofía a la teoría del conocimiento, se conservó, sin embargo, su relación con su problema fundamental. La gnoseología se había desarrollado precisamente en la crítica de la intención de un conocimiento objetivo del complejo del mundo y de la razón del mundo, y del valor supremo y del fin último. Del inútil trabajo metafísico surgió la investigación sobre los límites del saber humano. En el curso de su desarrollo la gnoseología adquirió paulatinamente la posición más universal de la conciencia frente a lo que le es dado, que por eso también expresa en la forma más perfecta nuestra relación con el enigma del mundo y de la vida. Es la posición que ya había ocupado Platón. Filosofía es la reflexión del espíritu sobre todos sus modos de proceder, hasta en sus últimas suposiciones. Kant ha dado a la filosofía la misma posición que Platón. La amplitud de su visión se demuestra en su crítica y su fundamentación del saber que abarca lo mismo el conocimiento de la realidad que el juicio de los valores estéticos y el examen

del principio teleológico de la contemplación del mundo y la fundamentación universalmente válida de las normas morales. Así como cada punto de vista filosófico tiende a avanzar desde la aprehensión de la realidad hasta la determinación de las normas de la acción, también este punto de vista teórico del conocimiento ha desarrollado siempre en sus más grandes representantes la dirección sobre la influencia práctica y reformadora de la filosofía y su fuerza formativa de la personalidad. Kant ya explica que el concepto de filosofía, que tiene por finalidad la perfección lógica del conocimiento, sólo es un concepto escolástico; "pero existe además un concepto cósmico de la filosofía, según el cual constituye la ciencia de la relación de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana". Ahora se trata, en términos de Kant, de encontrar la relación entre el concepto escolástico de la filosofía y su concepto cósmico; la escuela neokantiana actual ha satisfecho esta exigencia con trabajos excelentes.

Otra posición filosófica no-metafísica del espíritu nació en el círculo de los investigadores particulares. Se conforma con la descripción del mundo fenoménico en conceptos y con la verificación del orden legal del mismo, tal como es ofrecido en la comprobación por el experimento y por la aparición del efecto calculado de antemano por la teoría. Si la gnoseología parte de los resultados positivos de las ciencias particulares, si no es capaz de añadirle nuevos conocimientos objetivos ni hallar dentro de la conexión de sus fundamentaciones nuevas fundamentaciones; entonces persiste la posibilidad de atenerse definitivamente al carácter positivo de sus resultados, de encontrar el punto fijo que busca el nuevo filosofar en su

independencia prácticamente comprobada para la aprehensión de lo dado y rechazar por infecunda toda reflexión sobre su validez universal. Y observando las largas cadenas de conclusiones de los teóricos del conocimiento, las dificultades de la formación de conceptos en su dominio, la disputa de los partidos en la gnoseología, éstos son motivos trascendentales para decidirse por esta nueva posición filosófica. Así, la filosofía traslada su centro a la conciencia de la conexión lógica de las ciencias. En esta nueva posición la filosofía parece alcanzar por fin la concepción objetiva del mundo, independientemente de investigaciones metafísicas y gnoseológicas. Si las ciencias empíricas exploran las distintas partes o aspectos de la realidad, a la filosofía le queda el deber de conocer sucesivamente la relación interna de las ciencias particulares mediante la cual integran el conocimiento de la totalidad de la realidad.

Ella es entonces la *enciclopedia de las ciencias* en un sentido filosófico superior. En la época tardía de la Antigüedad, con la independización de las ciencias particulares, nacieron las enciclopedias; la actividad escolar las exigía, también existió la necesidad de un inventario de los grandes trabajos del mundo antiguo, y —lo que es de importancia aquí— desde que irrumpieron los pueblos nórdicos y, después de la caída del Imperio romano occidental, cuando los estados germánicos y románicos empezaron a establecerse en el suelo de la cultura antigua adoptando todos sus recursos, estos trabajos enciclopedísticos han mantenido en pie desde Marciano Capella, aunque en forma reducida, el pensamiento antiguo de la representación del mundo en las ciencias. En las tres grandes obras de Vicente de Beauvais estaba más

plenamente representado este concepto de la enciclopedia. De las obras de inventario de las ciencias que se continuaron a través de la Edad Media ha salido la enciclopedia filosófica moderna. Su obra básica procede del canciller Bacon. A partir de él la enciclopedia buscó conscientemente el principio de las relaciones internas de las ciencias. Hobbes fué el primero que lo halló en el orden natural de las ciencias determinado por la relación de recíproca implicación. Vinculados luego a la Enciclopedia francesa, D'Alembert y Turgot realizaron después ese concepto de la filosofía como ciencia universal. Y con esta base, Comte expuso finalmente la *Philosophie positive*, como sistema de las relaciones internas de las ciencias según su mutua dependencia sistemática e histórica, incluso con su conclusión en la sociología. Desde esta posición se efectuó un análisis metódico de las ciencias particulares. La estructura de cada una de ellas fué examinada, fueron comprobadas las suposiciones contenidas en ella, y de éstas fué deducido luego el principio de las relaciones mutuas de las ciencias. Al mismo tiempo se podía mostrar cómo en este progreso de ciencia a ciencia se originan métodos nuevos. Finalmente fué fomentada y determinada metódicamente la sociología como la verdadera obra de la filosofía. Y con esto se delineó la tendencia, puesta en ella con la separación de las ciencias positivas, a construir su conexión por ellas mismas, sin recurrir a una fundamentación general gnoseológica, es decir, como filosofía positiva. Era una tentativa importante de constituir la filosofía como sistema inmanente de conocimiento objetivo. Así como esta concepción positivista de la filosofía parte del severo concepto del saber universalmente válido,

desarrollado en las ciencias naturales matemáticas, así también su significación ulterior para la labor filosófica reside en hacer valer las exigencias así surgidas y purificar las ciencias de todo accesorio indemostrable originado en las concepciones metafísicas. Por este contraste interior con la metafísica, la nueva posición filosófica está condicionada históricamente por la metafísica. Pero sigue siendo la dirección hacia una concepción universal del mundo de validez general, por la que también esta rama de la filosofía se une a su tronco.

Esta segunda posición no metafísica del espíritu filosófico se extiende muy por encima del dominio del positivismo. La preeminencia del conocimiento de la naturaleza respecto a los hechos espirituales introduce una visión del mundo que se erige en doctrina particular dentro de esta nueva posición del espíritu filosófico. Encontramos la misma posición ampliamente difundida, aun sin este accesorio, y aceptada por muchos investigadores descollantes en el campo de las ciencias del espíritu. Se señala con especial eficacia en las ciencias políticas y del derecho. La comprensión de los imperativos que la legislación dirige a los miembros de un Estado, puede reducirse a la interpretación de la voluntad que se manifiesta en ellos y al análisis lógico y explicación histórica, sin remontarse a principios generales como es, por ejemplo, la idea de la justicia, para la fundamentación del derecho positivo y el examen de su exactitud. Esta actitud expresa una posición filosófica semejante al positivismo.

Esta segunda posición antimetafísica de la filosofía como interpretación positivista de la realidad, encuentra sobre todo en la Francia actual, el límite

de su poder, por grande que ése sea allá, en el que el modo fenoménico de interpretación contenido en ella no es capaz de justificar la realidad de la conciencia histórica y de los valores vitales colectivos. Del mismo modo esta posición filosófica, como interpretación positiva de los órdenes jurídicos, es incapaz de fundamentar ideales que pudieran conducir hacia una época orientada a transformar la sociedad.

Si la orientación teórico-cognoscitiva buscó la peculiaridad de la filosofía en su posición metódica y halló en ella la autorreflexión metódica; si la aspiración de la filosofía hacia últimas suposiciones halló su desarrollo progresivo; si, por otra parte, el pensar positivo buscó lo característico de la filosofía en su función dentro del sistema de las ciencias que prolongaba la aspiración de universalidad de la filosofía, siempre quedaba la posibilidad de buscarle a la filosofía su objeto peculiar de tal manera que en ella encontrase satisfacción a su *aspiración de aprehensión de la realidad*. Las tentativas de penetrar en la realidad por vía metafísica, habían fracasado; la realidad de la conciencia como hecho se destacaba tanto más fuertemente por su importancia. Esta realidad de la conciencia nos es dada en la experiencia interior y con ella la posibilidad de conocer más profundamente desde su origen la multiplicidad de las creaciones del espíritu humano, como son aprehendidas en las ciencias del espíritu. La experiencia interior es el punto de partida para la lógica, la gnoseología y toda teoría de la formación de una visión unitaria del mundo y sobre ella descansan la psicología, la estética, la ética y disciplinas afines. El dominio total así circunscrito ha sido siempre denominado filosófico. Sobre este hecho se basa esa opinión sobre la esencia

de la filosofía, que la concibe como ciencia de la experiencia íntima o como *ciencia del espíritu.*

Este punto de vista se ha desarrollado desde la época en que la psicología en el siglo XVIII adquirió una base empírica por el perfeccionamiento de la doctrina asociacionista y se abrió un vasto campo de aplicaciones fecundas en la gnoseología, la estética y la ética. David Hume, en su obra capital sobre la naturaleza humana, ve en el estudio del hombre fundado sobre la experiencia la verdadera filosofía. Al desechar la metafísica, al fundar la teoría del conocimiento exclusivamente sobre la nueva psicología, y al señalar al mismo tiempo en ella los principios explicativos para las ciencias del espíritu, nace un sistema de las ciencias del espíritu fundado en la experiencia íntima. Después de creadas las ciencias naturales, hay en este sistema, cuyo centro es el estudio del hombre, otra función, la más grande para el espíritu humano. En ella han continuado trabajando Adam Smith, Bentham, James Mill, John Stuart Mill y Bain. John Stuart Mill quiere que se comprenda por filosofía, exactamente como Hume, "el conocimiento científico del hombre como ser intelectual, moral y social". En Alemania, Beneke representó el mismo punto de vista. Lo tomó de la escuela inglesa y escocesa y sólo en su realización sufrió la influencia de Herbart. En este sentido expresa ya en su *Fundamentación de la física de las costumbres*: "Si mi opinión se impone, toda la filosofía se transformará en ciencia natural del alma humana". Iba dirigido por la gran verdad: que la experiencia íntima nos ofrece una realidad plena en la vida psíquica, mientras que el mundo exterior dado por los sentidos sólo se nos presenta como fenómeno. Mostraba luego

en su *Psicología pragmática* cómo todo lo que consideramos como objeto de conocimiento en la lógica, la moral, la estética, la filosofía de la religión y hasta en la metafísica, "sólo puede ser concebido clara y profundamente" si lo interpretamos según las leyes fundamentales del desenvolvimiento anímico de hombre en la forma como son expuestas en la psicología (teorética) en su complejo más general". Entre los pensadores posteriores, Teodoro Lipps en sus *Hechos fundamentales de la vida anímica* definió expresamente a la filosofía como ciencia del espíritu o ciencia de la experiencia interior.

El gran mérito de estos pensadores en el perfeccionamiento de las ciencias del espíritu está fuera de toda duda. Sólo desde que se ha reconocido la posición fundamental de la psicología en este dominio y que se han aplicado nuestros conocimientos psicológicos a las ciencias particulares del espíritu, éstas comenzaron a aproximarse a las exigencias del saber universalmente válido. Pero el nuevo punto de vista de la filosofía como ciencia de la experiencia interior no podía responder a la pregunta por la validez universal del conocimiento científico, y por su restricción no pudo cumplir la tarea que se había impuesto con razón el positivismo. Por eso también Teodoro Lipps avanzó hacia una nueva exposición de su punto de vista.

En esta concepción de la filosofía resalta una relación sumamente significativa de esta tercera posición ametafísica del pensar filosófico y los problemas metafísicos de la filosofía, lo que también es confirmado por la nomenclatura y por el curso histórico. Las ciencias naturales sólo extraen de la vivencia contenidos parciales que pueden servir para la deter-

minación de los cambios en el mundo físico independiente de nosotros. Así, el conocimiento de la naturaleza sólo tiene que ver con fenómenos para la conciencia. El objeto de las ciencias del espíritu, en cambio, es la realidad de las vivencias mismas dadas por la experiencia interior. Aquí poseemos por lo tanto una realidad vivida —por supuesto sólo vivida — cuya aprehensión es el anhelo jamás cumplido de la filosofía. Se ve cómo también esta limitación de una determinación de la filosofía mantiene en pie la conexión de su esencia con su primitivo problema fundamental.

3. CONCLUSIÓN SOBRE LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA

Uno de los aspectos del resultado de los hechos históricos es negativo. En cada determinación del concepto sólo apareció un momento de su concepto esencial. Cada uno fué solamente la expresión de un punto de vista que ha adoptado la filosofía en un momento de su curso. Expresaba lo que le parecía necesario y posible como función de la filosofía a uno o a varios pensadores en determinada situación. Cada uno determina como filosofía un círculo particular de fenómenos y deduce de él los demás fenómenos designados con el nombre de filosofía. Se sostienen con los mismos derechos unos frente a otros. Los grandes contrastes de los puntos de vista, tal como obran recíprocamente, con fuerza semejante, logran expresión en definiciones de la filosofía. Se imponen frente a frente con los mismos derechos. Y la disputa sólo puede ser conciliada hallando un punto de vista superior a los partidos.

El punto de vista desde el que se han trazado las determinaciones del concepto de la filosofía fué por tanto el del filósofo sistemático que trata de expresar en una definición, en conexión con su sistema, lo que considera problema valioso y soluble. En esto, indudablemente está en su derecho; luego define su propia filosofía; no desmiente que la filosofía se había planteado también otros problemas en el curso de la historia, pero declara su solución imposible o sin valor, y así, la tarea de la filosofía en esos problemas parece una ilusión interminable. Mientras el filósofo particular tiene conciencia clara de este sentido de su determinación del concepto, no puede haber duda sobre su justificación de limitar la filosofía a la teoría del conocimiento o a las ciencias que están fundadas en la experiencia interior o al orden sistemático de las ciencias en las cuales el conocimiento se realiza.

El problema de una definición de la esencia de la filosofía, que explica claramente su denominación y los conceptos que tienen de ella los filósofos, conduce necesariamente del punto de vista sistemático al histórico. Hay que determinar no lo que ahora o aquí se considera filosofía, sino lo que siempre y en todas partes constituyen sus hechos. Todos los conceptos particulares que se tienen de ella sólo señalan esos hechos generales, que explican la diversidad de lo que se ha presentado como filosofía y las diferencias de estas interpretaciones. Y precisamente porque la seguridad con que aparecen los sistemas particulares en su peculiaridad y con que se expresan sobre la filosofía es comprendida en su necesidad desde este punto de vista histórico, prueba la superioridad de este punto de vista. Contemplada históricamente cada solución de los problemas filosóficos pertenece a un

presente y a una posición: el hombre, esa criatura temporal, tiene, mientras actúa en el tiempo, la seguridad de su existencia, y de que sus obras, extraídas del curso del tiempo, son algo duradero. Con esta ilusión trabaja con más alegría y vigor. En esto reside la eterna contradicción entre los espíritus creadores y la conciencia histórica. Les es natural a los primeros querer olvidar el pasado y no reparar en el futuro mejor. Pero la conciencia vive en la síntesis de todos los tiempos y percibe en toda creación particular la relatividad y la caducidad que le son propias. Esta contradicción es el sufrimiento muy peculiar y silencioso de la filosofía actual. En el filósofo del presente la creación propia tropieza con la conciencia histórica, pues sin ella actualmente su filosofía sólo abarcaría una fracción de la realidad. Su creación debe saberse un eslabón de la conexión histórica en la cual él obra con la conciencia de estar condicionado. Entonces sería posible una solución de esta contradicción, como se verá más adelante. Ahora puede entregarse tranquilamente a la autoridad de la conciencia histórica, y también puede colocar su propia labor diaria en el horizonte del complejo histórico en que se realiza la esencia de la filosofía en la multiplicidad de sus manifestaciones.

Desde este punto de vista histórico, todo concepto particular de la filosofía constituye un caso que remite a la ley de formación que rige los hechos de la filosofía. Y tan insostenibles como son en sí cada una de las definiciones del concepto de la filosofía considerada desde el punto de vista sistemático, son importantes todas para la solución del problema de la esencia de la filosofía, pues constituyen una parte

esencial de los hechos históricos, de los que extraemos las conclusiones.

Para esta conclusión reunimos todos los datos empíricos que fueron enumerados. El nombre filosofía se mostró atribuído a hechos de la índole más diversa. En la esencia de la filosofía se mostró una movilidad extraordinaria; un planteamiento de problemas siempre nuevos, su adaptación a estados de cultura. Considera como valiosos problemas que luego desecha; en un estudio del conocimiento los problemas se le aparecían como solucionables, y más tarde los abandona por insolubles. Pero siempre veíamos en ella la misma tendencia hacia la universalidad, a la fundamentación, la misma dirección del espíritu a obrar sobre la totalidad del mundo dado. Y siempre lucha en ella el rasgo metafísico de penetrar en el núcleo de este todo con la exigencia positiva de la validez universal de su saber. Éstos son los dos aspectos que corresponden a su esencia y que la distinguen de los dominios vecinos de la cultura. A diferencia de las ciencias particulares ella misma busca la solución del enigma del mundo y de la vida; a diferencia del arte y de la religión quiere dar esta solución universalmente válida. Pues éste es el resultado principal de los hechos escrutados históricamente; una serie consecuente, cerrada en sí, lleva desde el conocimiento metafísico del mundo de los griegos, que se propuso resolver con validez universal el gran problema del mundo y de la vida, hasta el positivista o escéptico más radical de la actualidad. Todo lo que ocurre en filosofía está determinado de algún modo por este punto de partida, por su problema básico. Van a desfilar todas las posibles actitudes que puede tomar el espíritu humano frente al enigma de

la vida y del mundo. En esta conexión histórica la labor de cada posición filosófica particular es la realización de una posibilidad en las condiciones dadas; cada una expresó un rasgo esencial de la filosofía y al mismo tiempo indicó, mediante su limitación, la conexión teleológica en que está condicionada como parte del todo, en el que sólo reside toda la verdad. Esta complicada situación histórica se explica porque la filosofía es una función en el complejo teleológico de la sociedad, que está determinada por la propia contribución de la filosofía. Cómo cumple su función en sus posiciones particulares, depende de su relación con el todo y al mismo tiempo del estado de cultura según la época, lugar, condiciones de vida, personalidad. De ahí que no tolere limitaciones rígidas por un objeto determinado o un método determinado.

Estos hechos, que constituyen la esencia de la filosofía, relacionan a todos los pensadores filosóficos. Aquí encuentra su explicación un rasgo esencial que se nos presentó en los fenómenos de la filosofía. El nombre filosofía, habíamos visto, designa algo que se repite uniformemente, que está en todas partes en que se nos presenta este nombre, y al mismo tiempo un vínculo de aquéllos que participan en ella. Si la filosofía es una función que cumple una labor determinada en la sociedad, coloca a aquéllos que viven esta finalidad en una relación íntima. Los jefes de las escuelas de filósofos están vinculados en esta forma con sus discípulos. En las academias que luego surgieron desde la fundación de las ciencias particulares, encontramos estas ciencias particulares en trabajo colectivo completándose recíprocamente, sostenidas por la idea de la unidad del saber, y la conciencia de esta conexión se incorpora en naturalezas filosóficas como Platón, Aristóteles y Leibniz. Por fin, en el curso del siglo XVIII, las universidades también se desenvolvieron en organizaciones de labor científica colectiva, en que los maestros están vinculados entre sí y con los alumnos, y también en ellas se asignó a la filosofía la función de conservar viva la conciencia de la fundamentación, conexión y fin del saber. Un vínculo teleológico interno abarca todas estas organizaciones en que a partir de Tales y Pitágoras un pensador plantea a otro problemas y le transmite verdades; en esa sucesión, se meditan las posibilidades de solución; se completan visiones del mundo. Los grandes pensadores obran como fuerzas sobre toda época posterior.

III. TÉRMINOS INTERMEDIOS ENTRE FILOSOFÍA Y RELIGIOSIDAD, LITERATURA Y POESÍA

Los sistemas de los grandes pensadores, en que se expone en primer lugar e indubitablemente la filosofía y el vínculo de estos sistemas en la historia, nos han llevado a una penetrante visión de la función de la filosofía. Pero de esta función de la filosofía no se puede derivar aún completamente la atribución de los nombres filosofía y filosófico. Estos nombres también se extienden a manifestaciones que no están exclusivamente determinadas por esta función de la filosofía. El horizonte de la consideración debe ampliarse para explicar estos hechos.

Siempre ha sido señalado el parentesco de la filosofía con la religión, la literatura y la poesía. Las tres comparten la relación íntima con el enigma del mundo y de la vida; por eso los nombres de filosofía y filosófico o las denominaciones similares han sido

aplicados tanto a los hechos espirituales en el campo de la religiosidad como a los de la experiencia de la vida, de la conducta de la vida, de la obra literaria y de la poesía.

Los apologistas griegos designan sencillamente al *cristianismo* como filosofía. Jesucristo, según Justino, como razón divina hecha hombre, soluciona definitivamente los problemas con que han luchado los verdaderos filósofos. Y según Minucio Félix, la filosofía que se perfecciona en el cristianismo consiste en las verdades eternas sobre Dios y la responsabilidad e inmortalidad humanas, que están fundadas en la razón y pueden ser probadas por ella. Los cristianos son hoy los (verdaderos) filósofos y los filósofos de los tiempos paganos ya habían sido cristianos. Otro grupo cristiano muy importante denomina *gnosis* al saber que perfecciona la fe. La gnosis herética se basa en la experiencia del poder moral del cristianismo de librar el alma de la sensualidad, y da a esta experiencia una interpretación metafísica en intuiciones histórico-religiosas. Dentro de la Iglesia, el alejandrino Clemente ha concebido la gnosis como la fe cristiana elevada al saber y le ha conferido el derecho de interpretar el sentido más elevado de la Sagrada Escritura. En su escrito sobre los Principios, Orígenes determina el sistema aplicado de la gnosis eclesiástica, como el procedimiento que permite fundamentar las verdades contenidas en la tradición de los apóstoles. Dentro de la especulación grecorromana coetánea aparece un nuevo eslabón intermedio análogo en el *neoplatonismo,* pues el impulso filosófico encuentra aquí su última satisfacción en la comunión mística con la divinidad, es decir, en el proceso religioso. De ahí que Porfirio distinga el motivo y fin de

la filosofía en la salvación del alma y que Proclo prefiera para sus reflexiones el nombre de teología al de filosofía. Los medios intelectuales por los que la religión y la filosofía alcanzan unidad interior, son los mismos en todos estos sistemas. Lo primero es la doctrina del logos. En la unidad divina reside una fuerza de comunicación, y así surgen de ella como esencialmente semejantes todas las formas, tanto religiosas como filosóficas de la comunicación. El otro medio intelectual es la interpretación alegórica. Por ella lo particular y lo histórico de la fe religiosa y de las Sagradas Escrituras es elevado a una visión universal del mundo. En los sistemas mismos el impulso religioso, fe religiosa, fundamentación racional y comunión mística están vinculados en tal forma con la divinidad, que los hechos religiosos y filosóficos se representan como momentos del mismo proceso. Pues en esta época de gran lucha de las religiones nace, de la intuición del desarrollo, experimentado por personalidades importantes, el nuevo pensamiento creador de un tipo universal de evolución de las almas superiores. Sobre éste descansan luego las formas más elevadas del misticismo medieval, de modo que también en ellas no debe verse una simple confusión de los dos dominios, sino una conexión interior entre ambos vista con profundidad psicológica. Semejante fenómeno espiritual debió tener como consecuencia una vacilación completa en la denominación. Aun Jacobo Böhme designa su obra capital como filosofía sagrada.

Si bien todos estos hechos señalan la relación íntima de religiosidad y filosofía, ésta se hace visible finalmente por la imposibilidad de eliminar de la historia de la filosofía estos términos intermedios. Éstos

tienen su lugar en el progreso de la experiencia de la vida hacia su propia conciencia psicológica, como en el origen y el perfeccionamiento de la visión de la vida. Por eso esta capa intermedia entre la religiosidad y la filosofía obliga a remontarse por detrás de los rasgos esenciales de la filosofía comprobados hasta aquí, a conexiones de mayor alcance y base más profunda.

Esta misma necesidad también resulta cuando observamos las relaciones entre la experiencia de vida, *literatura y poesía,* como se manifiestan en la denominación, determinación de concepto y conexión histórica. Aquellos que como escritores aspiran a ganar un punto de vista indiscutible para influir sobre el público, se encuentran en este camino con aquellos que avanzan partiendo de la investigación filosófica, y que, desesperando del sistema, quieren expresar y fundamentar más libre y humanamente el saber sobre la vida.

Como representante de la primera clase puede ser reconocido Lessing. Su natural lo había hecho escritor. Hombre joven, tomó nota de los sistemas filosóficos, sin proponerse asumir una posición en la disputa. Pero cada uno de los grandes problemas que se planteaba lo obligaba a buscar conceptos y verdades firmes. El que quiere conducir al público tiene que estar él mismo en un camino seguro. Así fué progresando de problemas pequeños a problemas de índole cada vez más general. Sin realizar el trabajo sistemático del filósofo, resolvió estos problemas con la fuerza de su propio ser, tal como lo había formado el tiempo. Un ideal de vida surgió en él de su vida misma; de la filosofía ambiente le llegó la doctrina determinista, y los hombres, que tan bien conocía, la

confirmaban. Sobre estas bases se formó en él en sus estudios teológicos una cierta imagen de la fuerza divina en que está basada la conexión necesaria de las cosas. Estos motivos y otros afines lo llevaron así a una determinada estructura interior de las ideas que aún es muy distinta de los rasgos esenciales de la filosofía, en la forma en que ésta es presentada. Y sin embargo nadie tiene reparos en hablar de la filosofía de Lessing. Irrumpe en cierto lugar en la historia de este campo vital y afirma allí su puesto. Por lo tanto, en todos los escritores de los que él es tipo representativo, tenemos que habérnoslas con una capa intermedia que une la filosofía con la literatura.

A la misma capa intermedia pertenece la otra clase que se desprendió de la filosofía sistemática para solucionar el enigma del mundo y de la vida de una manera más subjetiva, menos formal. Este grupo ocupa en la historia del espíritu humano un lugar muy descollante. Ante todo, en cuanto terminaba una época del pensar sistemático, en cuanto dejaban de corresponder los valores vitales vigentes en ella a la situación cambiada de los hombres y cuando ya no bastaba el conocimiento conceptual elaborado fina y sutilmente del mundo de los hechos recientemente experimentados, aparecían estos pensadores y anunciaban un día nuevo en la vida de la filosofía. De esta especie eran aquellos filósofos de la escuela estoico-romana, que llegaban desde la filosofía de la conducta a librarse de la carga de la sistemática griega y buscar ellos mismos su fin en una interpretación más libre de la vida. Marco Aurelio, en sus monólogos, halló la forma más genial de este procedimiento: ve la esencia de la filosofía en una condición de vida según la cual el Dios que llevamos en nuestro interior

se mantiene independiente de la violencia del mundo y limpio de su impureza. Pero estos pensadores tenían una base segura para su contemplación de la vida en la sistemática de la doctrina estoica, y así permanecieron en vinculación interior directa con el movimiento de la filosofía existente bajo la exigencia de validez universal. Es más, tienen en esta filosofía su lugar como desarrollo ulterior de la doctrina de la personalidad construída sobre el determinismo panteísta, una dirección que se ha repetido en la filosofía alemana del siglo XIX y también señala allí, por el carácter de tal doctrina de la personalidad, una marcada tendencia a expresarse con representaciones más libres. Más claramente empero se separan de la filosofía con su exigencia de validez universal una serie de pensadores modernos. El arte de la experiencia de la vida y de la conducta de la vida en la época del Renacimiento ha dado como fruto más fino los *Ensayos* de Montaigne. Montaigne deja tras sí la consideración de la vida de la filosofía medieval, y más decidido aún que Marco Aurelio, abandona toda exigencia de fundamentación y validez universales. Sus trabajos sólo consisten en composiciones breves y circunstancias sobre el estudio del hombre. Sus *Ensayos* son su filosofía. Pues la filosofía es la que forma la fuerza crítica y las costumbres; es más: en el fondo, la firmeza, la sinceridad son la verdadera filosofía misma. Y como Montaigne designa él mismo su obra como filosofía, no se puede prescindir de colocarlo en su lugar dentro de la historia de este aspecto de la vida. De igual modo Carlyle, Emerson, Ruskin, Nietzsche, hasta Tolstoy y Maeterlinck, tienen en la actualidad alguna relación con la filosofía sistemática, y aun más conscientes de sí mismos y más rudamente que

Montaigne se desvían de ella y más consecuentemente han suprimido todo vínculo con la filosofía como ciencia.

Todas estas manifestaciones son, así como la mística, no una mezcla turbia de la filosofía con algún otro campo vital, sino como en ésta, también en ellas se expresa un desenvolvimiento psíquico. Tratemos de captar la esencia de esta filosofía moderna de la vida. Constituye un aspecto de la misma renunciar en gradación paulatina a las exigencias metódicas de validez universal y fundamentación; el procedimiento que deduce una interpretación de la experiencia de la vida, adquiere formas cada vez más libres en esta gradación. Las apreciaciones son vinculadas a la interpretación de la vida ametódica pero llena de impresiones. Este género de la literatura se asemeja al arte antiguo de los sofistas y retóricos, que Platón expulsó tan enérgicamente del círculo de la filosofía, por colocar en lugar de la demostración metódica la persuasión. Y no obstante, una fuerte relación interior enlaza a algunos de estos pensadores al movimiento filosófico. Su arte de persuasión está propiamente combinado con una seriedad terrible y una gran verosimilitud. Su mirada se mantiene dirigida sobre el problema de la vida, pero se esfuerzan por disolver la metafísica universalmente válida en una teoría del complejo del mundo. La vida debe ser interpretada por ella misma: ésa es la gran idea que vincula a estos filósofos de la vida con la experiencia del mundo y con la poesía. A partir de Schopenhauer esta idea se desarrolló cada vez más hostilmente contra la filosofía sistemática. Ahora ocupa el centro de los intereses filosóficos de la nueva generación. Una nueva dirección de la literatura, de grandeza propia y carácter independiente, se manifiesta en sus escritos. Y si disponen del nombre filosofía para

ellos mismos, preparan hoy, tal como lo hicieron alguna vez los pensadores religiosos, nuevas evoluciones de la filosofía sistemática. Pues después de que la ciencia universalmente válida de la metafísica ha quedado destruída para siempre, debe encontrarse un método independiente de ella para buscar determinaciones sobre valores, fines y reglas de la vida, y sobre la base de la psicología descriptiva y analítica, que parte de la estructura de la vida psíquica, habrá que buscar dentro de la ciencia metódica una solución aunque más modesta y menos dictatorial, a este problema que se han planteado en la actualidad los filósofos de la vida.

La compleja relación que se abre en esta capa entre religión, filosofía, experiencia de la vida y poesía, nos obliga a remontarnos a las relaciones que dominan entre estas fuerzas de la cultura en cada individuo y en la sociedad. La inseguridad de la limitación fundamentada en la movilidad de los rasgos distintivos de la filosofía y que remite a la determinación del concepto de la filosofía como función, sólo puede ser comprendida totalmente si volvemos a la conexión de la vida en el individuo y en la sociedad y le incorporamos la filosofía. Esto ocurre por la aplicación de un nuevo procedimiento.

SEGUNDA PARTE

LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA COMPRENDIDA DESDE SU POSICIÓN EN EL MUNDO ESPIRITUAL

De los hechos que llevan el nombre de filosofía y de los conceptos que de ellos se han formado en la historia de la filosofía, han sido derivados hasta ahora inductivamente los rasgos esenciales de la misma. Se referían a la función de la filosofía como hecho uniforme en la sociedad. Por este hecho uniforme encontrábamos enlazadas a todas las personas que filosofan en el vínculo interior de la historia de la filosofía. En formas intermedias de índole variable apareció entonces la filosofía en el dominio de la religión, reflexión sobre la vida, literatura, poesía. Estas inducciones de los hechos históricos adquieren ahora su confirmación y su comunicación con el conocimiento definitivo de la esencia de la filosofía, al incluirla en el complejo en que ejerce su función. Así se perfecciona su concepto mediante la representación de su relación con los superiores y coordinados.

I. INCORPORACIÓN DE LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA EN EL COMPLEJO DE LA VIDA ANÍMICA, LA SOCIEDAD Y LA HISTORIA

1. POSICIÓN EN LA ESTRUCTURA DE LA VIDA ANÍMICA

Los rasgos dados históricamente siempre los entendemos sólo desde la intimidad de la vida del alma. La ciencia que describe y analiza esta intimidad es la psicología descriptiva. Por eso considera también la función de la psicología en la economía de la vida espiritual de igual modo desde adentro y la determina en su relación con las obras espirituales más próximas. Así perfecciona el concepto de la esencia de la filosofía. Pues los conceptos entre los cuales está el de filosofía, tienen frente a su contenido una conexión real: la relación interna de las propiedades que representan, a base de la posesión de lo vivido y de lo comprendido posteriormente por otros; mientras que las ciencias naturales teóricas sólo comprueban rasgos comunes en fenómenos dados por los sentidos.

Todas las creaciones humanas surgen de la vida psíquica y de sus relaciones con el mundo exterior. Puesto que la ciencia busca en todas partes regularidades, también el estudio de las creaciones espirituales debe partir de las regularidades de la vida psíquica. Éstas son de dos especies. La vida psíquica presenta uniformidades que pueden ser comprobadas en sus propios cambios. En relación con éstas nos comportamos en forma análoga como frente a la naturaleza exterior. La ciencia las determina separando procesos aislados de las vivencias complejas y deduciendo inductivamente sus propias regularidades. Así reconocemos los procesos de asociación, reproducción

y apercepción. Cada cambio es un caso que está subordinado a uniformidades. Constituye un aspecto del fondo de explicación psicológica para las creaciones espirituales. Así, los procesos peculiares de formación, en que las percepciones se transforman en imágenes de fantasía, contienen una de las partes de los fundamentos para la explicación del mito, leyenda, tradición y creación artística. Pero los procesos de la vida psíquica también están vinculados entre sí por otra especie de relación. Están unidos como partes en el complejo de la vida psíquica. Denomino a este complejo estructura psíquica. Es la disposición según la cual están vinculados hechos psíquicos de distinta constitución en la vida anímica desarrollada por una relación interior susceptible de ser vivida. La forma fundamental de este complejo está determinada por la recíproca condicionalidad teleológica de toda la vida psíquica a su ambiente. Se originan sensaciones que representan la diversidad de las causas externas. Estimulados por la relación de estas causas con nuestra vida propia tal como se exterioriza en el sentimiento, dirigimos nuestro interés a esas impresiones; apercibimos, distinguimos, combinamos, juzgamos y concluímos. Por el influjo de la interpretación objetiva se forman, sobre la base de la multiplicación del sentimiento, apreciaciones cada vez más exactas del valor de los momentos de la vida y de las causas exteriores para esta vida propia y el sistema de sus impulsos; guiados por estas apreciaciones cambiamos, mediante actos consecuentes de la voluntad, la constitución del medio o adaptamos los propios procesos vitales mediante la actividad interior de la voluntad a nuestras necesidades. Ésta es la vida humana. En su conexión están entretejidos, en la forma más diversa, percepción, recuerdo, proceso discur-

sivo, impulso, sentimiento, apetito, volición. Cada vivencia que llena un momento de nuestra existencia es compleja.

El complejo estructural psíquico tiene un carácter teleológico. Allí donde la unidad anímica experimenta lo valioso en el placer y el dolor, reacciona mediante la atención, selección y elaboración de impresiones, aspiración, volición, elección entre sus metas, busca de los medios para sus fines.

Dentro de la interpretación objetiva ya se acentúa una tendencia finalista. Las formas de la representación de una realidad cualquiera constituyen grados de un complejo teleológico, en que lo objetivo alcanza una representación cada vez más compleja y consciente. Esta actitud en que interpretamos lo dado y lo vivido, origina nuestra visión del mundo, nuestros conceptos de la realidad, las ciencias particulares entre las que se distribuye el conocimiento de la realidad —es decir, el complejo teleológico del conocimiento de la realidad—. En cada momento de este proceso obran el impulso y el sentimiento. En ellos reside el centro de nuestra estructura psíquica; todas las profundidades de nuestro ser son movidas desde allá. Buscamos una posición de nuestro sentimiento de la vida que calme de cualquier modo nuestros deseos. La vida se halla en constante aproximación a esa meta: de pronto parece haberla alcanzado, de pronto vuelve a alejarse de ella. Sólo las experiencias progresivas enseñan a cada uno en qué consiste para él lo permanentemente valioso. El trabajo principal de la vida, en ese aspecto, es llegar a través de las ilusiones al conocimiento de lo verdaderamente valioso. Llamo experiencia de la vida al complejo de procesos en que probamos los valores de la vida y los valores de las

cosas. Presupone el conocimiento de lo que es, es decir, nuestra interpretación de los objetos, y nuestras voliciones, cuyo fin más próximo está dirigido sobre los cambios exteriores o sobre nosotros mismos, pueden ser al mismo tiempo medios de comprobación tanto de valores de nuestros momentos de la vida como de las cosas externas, en caso de que nuestro interés se dirija sobre ello. Por el conocimiento de los hombres, de la historia y de la poesía se amplían los recursos de la experiencia de la vida y su horizonte. También en ese terreno nuestra vida sólo puede alcanzar su seguridad mediante la elevación al saber universalmente válido. Y éste, ¿podrá contestar alguna vez la pregunta por lo incondicionalmente valioso? Sobre la conciencia de las valores de la vida se basa una tercera y última conexión por la que tendemos a guiar y a ordenar mediante nuestros actos voluntarios las cosas, los hombres, la sociedad y nosotros mismos. A ella le pertenecen fines, bienes, obligaciones, reglas de vida, toda la inmensa labor de nuestra actuación práctica en derecho, economía, organización de la sociedad, dominio sobre la naturaleza. También dentro de esta conducta la conciencia asciende hacia formas cada vez más elevadas; buscamos como forma última y suprema un obrar sobre el fundamento de un saber universalmente válido. Y nuevamente se presenta el interrogante: ¿hasta qué punto es asequible este fin?

Un ser que experimenta una tendencia teleológica, dirigida en cualquier forma hacia los valores de la vida exigidos por las apetencias, que se manfiesta en la diferenciación de los rendimientos y de su recíproca relación interior respecto de esta meta, se desarrollará. Así surge de la estructura de la vida psíquica su evolución. Cada momento, cada época de nuestra vida lleva en sí

un valor independiente en la medida en que sus condiciones especiales hacen posible una clase especial de satisfacción y plenitud de nuestra existencia. Pero al mismo tiempo todas las etapas de la vida están vinculadas entre sí en un desarrollo, cuando aspiramos a alcanzar con el transcurso del tiempo un despliegue cada vez más abundante de los valores de la vida, una configuración en formas cada vez más fuertes y elevadas de la vida psíquica. También aquí vuelve a manifestarse la misma relación fundamental entre vida y saber; en la proyección de la conciencia, en la elevación de nuestra acción hacia el saber válido bien fundado yace una condición esencial para la conformación fija de nuestro interior.

Esta conexión interna enseña cómo la función de la filosofía empíricamente comprobada ha surgido de las propiedades fundamentales de la vida anímica. Si nos imaginamos un individuo que estuviera completamente aislado y además libre de las vallas temporales de la vida individual, la interpretación de la realidad, la experiencia axiológica, la realización de bienes se efectuarán en él de acuerdo con las reglas de la vida; debe producirse en él una reflexión sobre su obrar, que sólo se perfeccionará mediante el saber universalmente válido sobre ese obrar; y como en las profundidades de esta estructura están vinculados entre sí la concepción de la realidad, la experiencia sentimental interior de los valores y la realización de fines vitales, tenderá a aprenhender esta conexión interior en saber universalmente válido. Lo que se relaciona en las profundidades de la estructura —conocimiento del mundo, experiencia de la vida, principio de acción— también tiene que ser llevado a cualquier unión en la conciencia pensante. Así se forma en este individuo la filosofía. La filosofía reside en la estructura de los hombres. Todos, cualquiera sea el lugar en que estén, están más o menos próximos a ella, y toda obra humana tiende a llegar a la reflexión filosófica.

2. LA ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD Y LA POSICIÓN DE LA RELIGIÓN, EL ARTE Y LA FILOSOFÍA DE LA MISMA

El individuo aislado es una abstracción pura. Consanguinidad, vida social en comunidad, labor colectiva en el cumplimiento del trabajo (en concurrencia y trabajo colectivo, los diversos vínculos que derivan de la persecución común de fines), relación de poder en el mando y la obediencia, hacen del hombre un miembro de la sociedad. Como esta sociedad está compuesta de individuos estructurados, se manifiestan en ella las mismas regularidades estructurales. La finalidad subjetiva e inmanente en los individuos se expresa en la historia como desarrollo. Las regularidades anímicas particulares se transforman en regularidades de la vida social. La diferenciación y relación superior de las ocupaciones diferenciadas superpuestas en el individuo adquieren en la sociedad, como división del trabajo, formas más fijas y eficaces. El desarrollo se hace ilimitado por el enlace de las generaciones, pues los productos de toda especie de trabajo siguen existiendo como base para generaciones siempre nuevas; el trabajo espiritual se extiende constantemente en el espacio, guiado por la conciencia de la solidaridad y del progreso. Así nacen la continuidad del trabajo social, el crecimiento de la energía espiritual empleada en él y la organización creciente de los rendimientos del trabajo. Estos momentos racionales que actúan en la vida de la sociedad, reconocidos por la psicología social,

están supeditados a condiciones sobre las que se apoya la esencia más propia de la existencia histórica. Raza, clima, condiciones de vida, desenvolvimiento gremial y político, peculiaridad de los individuos y de sus grupos, dan carácter especial a cada creación espiritual. Pero en toda esta multitud nacen, de la estructura siempre igual de la vida, los mismos complejos teleológicos que designo como sistemas de la cultura, sólo que con diversas modificaciones históricas. La filosofía puede ser determinada ahora como uno de estos sistemas de cultura de la sociedad humana. Pues en la convivencia de las personas y en la sucesión de las generaciones, se vinculan teleológicamente aquellos que reflexionan sobre el problema del mundo y de la vida mediante conceptos universalmente válidos. Ahora surge el problema de determinar el lugar de este sistema cultural dentro de la organización de la sociedad.

En el conocimiento de la realidad se enlazan las experiencias de las generaciones sobre la base de la analogía del pensar y de la identidad del mundo independiente de nosotros. Comprendidas estas experiencias en una constante ampliación, se diferencian por el número creciente de las ciencias particulares, pero sin embargo se conserva una relación que las vincula a todas ellas con lo real y con la exigencia común a todas de la validez universal de su saber. Por eso la cultura de nuestra generación tiene en estas ciencias particulares su base firme, vinculadora, progresiva y conductora.

La cultura humana se extiende desde este gran sistema hasta el contenido de aquellos en que se reúnen y diferencian las voliciones. Pues también las voliciones de los individuos están unidas en complejos que se mantienen a través de los cambios de generaciones. Las regularidades en las esferas particulares de la acción, la identidad de la realidad a que se refieren, la exigencia del engranaje de las acciones para la realización de ciertas finalidades, forman los complejos culturales de vida económica, derecho y dominio de la naturaleza. Todo este obrar está pleno de valores vitales. La alegría y exaltación de nuestra existencia brota de estas actividades mismas y es su fruto.

Pero existe ante todo más allá de esta tensión de la volunad un goce de los valores vitales y de los objetos, en que descansamos de esta tensión. Alegría de vivir, jovialidad y fiesta, juego y diversión, es éste el clima en que se despliega el arte, cuya propiedad es permanecer en una región del juego libre y en que al mismo tiempo se hace visible la importancia de la vida. El romanticismo ha destacado a menudo el parentesco de religión, arte y filosofía. Es que el mismo enigma del mundo y de la vida interesa a la poesía, la religión y la filosofía. Una relación semejante con la conexión histórico-social de su esfera vital existe en el religioso, en el poeta y en el filósofo. Rodeados por ella permanecen sin embargo solitarios. Su producción se eleva sobre todos los órganos próximos hacia una región en que se encuentran completamente solos frente a las fuerzas de las cosas actuantes en todas partes —por encima de todas las relaciones históricas en el trato intemporal con lo que siempre y en todas partes vive. Temen los lazos con que tiempos pasados y tradiciones quieren enredar su producción. Odian el desgaste de la personalidad por las comunidades que miden la dignidad y el valor de sus miembros de acuerdo a sus exigencias. Una diferencia profunda separa el estrecho vínculo de las organizaciones exteriores, los sistemas finalistas del saber o los de

la acción exterior, de la colaboración en los complejos culturales de la religión, la poesía y la filosofía. Los poetas, empero, son los que se desenvuelven más libremente. Hasta las relaciones fijas con la realidad se aflojan en su juego con los estados de ánimo y las formas. Estos rasgos comunes de la religión, la poesía y la filosofía, que las vinculan mutuamente y las separan de otros campos vitales, llevan finalmente a la supresión del sometimiento de la voluntad a finalidades limitadas. El hombre se emancipa de lo dado y determinado, reflexionando sobre sí mismo y la conexión de las cosas: es un conocimiento que no tiene por objeto tal o cual objeto limitado, una acción que no tiene que ser ejecutada en un lugar determinado del complejo teleológico. La acomodación de la mirada y de la intención sobre lo aislado, lo determinado en el lugar y el tiempo, disolvería la integridad de nuestro ser, la conciencia de nuestro propio valor, de nuestra independencia del encadenamiento de causas y efectos y de la supeditación de lugar y tiempo, si al hombre no le estuviera abierto siempre de nuevo el reino de la religión, la poesía y la filosofía, en donde se encuentra librado de esas limitaciones. Las visiones en que vive aquí, siempre tienen que abarcar de alguna manera las relaciones de realidad, valor e ideal, fin y regla. Visiones: porque lo creador de la religión está siempre en una concepción del complejo agente con que se mantiene en relación el individuo; poesía es siempre la presentación de un suceso aprehendido en su significado; y en la filosofía es visible que su procedimiento conceptual y sistemático pertenece a la actitud objetiva. La poesía permanece en la región del sentimiento e intuición, puesto que excluye no sólo toda determinación de finalidad limitada, sino hasta

la conducta volitiva. En cambio la tremenda seriedad de la religión y la filosofía reside en querer aprehender en su profundidad objetiva la conexión interior que en la estructura de nuestra alma va desde la interpretación de la realidad a la determinación de fines, y en querer configurar la vida desde ella. Así devienen una reflexión responsable sobre la vida, que es precisamente esa totalidad; devienen justamente en la buena conciencia de su veracidad, fuerzas activas de la configuración de la vida. Íntimamente vinculadas como están, tienen que desafiarse en la lucha por su existencia, precisamente porque tienen la misma intención de la configuración de la vida. La profundidad del ánimo y la validez universal del pensar conceptual luchan juntas en ellas.

Religión, arte, filosofía están por lo tanto igualmente insertas entre los complejos teleológicos inexorablemente rígidos de las ciencias particulares y de los órdenes del trabajo social. Aunque diferentes en su proceder espiritual, están así vinculados entre sí en las más extrañas relaciones. Ahora se trata de aprehenderlas. Esto conduce a ver cómo es inherente al espíritu humano la tendencia a concebir el mundo, y cómo la filosofía aspira a fundamentarla con validez universal. Entonces también se nos iluminará el otro aspecto de la filosofía: cómo la función filosófica de la generalización y asociación influye eficazmente desde los conceptos y las ciencias desarrolladas en la vida.

II. TEORÍA DE LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO. LA RELIGIÓN Y LA POESÍA EN SUS RELACIONES CON LA FILOSOFÍA

Religión, arte y filosofía tienen un fundamento común que se remonta hasta la estructura de la vida psíquica. En cada momento de nuestra existencia hay una relación de nuestra vida propia con el mundo que nos rodea como un todo intuitivo. Experimentamos el valor de la vida de cada momento y las influencias de los objetos que obran sobre nosotros, pero esto en relación con el mundo objetivo. En el progreso de la reflexión se asocian la experiencia sobre la vida y la evolución de la imagen del mundo. La valoración de la vida presupone el conocimiento de aquello que existe, y la realidad se presenta iluminada por diversas luces desde la vida interior. Nada es más fugaz, tenue y variable que la disposición de ánimo del hombre frente al complejo de las cosas. Son sus documentos aquellas suaves poesías que enlazan la expresión de la vida interior con una imagen de la naturaleza. Y constantemente varían la interpretación y apreciación de la vida y del mundo como las sombras de las nubes que pasan por encima de un paisaje. El religioso, el artista, el filósofo se distinguen del hombre-masa y hasta de los genios de otra especie, porque fijan en el recuerdo esos momentos de la vida, elevan su contenido a la conciencia y combinan las experiencias particulares en la experiencia general sobre la vida misma. Con esto cumplen una función importante, no sólo para ellos, sino también para la sociedad.

De esta manera surgen a cada instante interpretaciones de la realidad: las concepciones del mundo.

Así como una frase tiene un sentido o significado y lo expresa, así quisieran expresar estas interpretaciones sentido y significado de la vida. ¡Pero cuán variables son estas interpretaciones hasta en el mismo individuo! Por el efecto de las experiencias varían lenta o repentinamente. Las épocas de la vida humana recorren en evolución típica, como lo vió Goethe, distintas concepciones del mundo. Del tiempo y lugar depende su diversidad. Como una vegetación de formas innumerables cubren la tierra visiones de la vida, expresiones artísticas de comprensión del mundo, dogmas determinados religiosamente, sistemas filosóficos. Entre ellos parece existir, como entre las plantas en el suelo, una lucha por la existencia y el espacio. Algunos, llevados por la grandeza singular de la persona, conquistan poder sobre los hombres. Los santos quieren revivir la vida y la muerte de Jesús, largas filas de artistas ven a los hombres con los ojos de Rafael, el idealismo de la libertad de Kant arrastra consigo a Schiller, Fichte y hasta a las personas más influyentes de la generación siguiente. Se vence lo fugaz y vacilante de los sucesos psíquicos, lo casual y particular en el contenido de los momentos de la vida, lo inseguro y variable en la interpretación, valoración y determinación de fines, esa fatalidad interior de la conciencia ingenua tan erróneamente alabada por Rousseau o Nietzsche. La mera forma de la conducta religiosa, artística, filosófica trae firmeza y tranquilidad y crea una conexión que vincula el genio religioso con los creyentes, el maestro con los discípulos, la personalidad filosófica con aquellos que están bajo su poder.

Así se explica ahora lo que debe entenderse por enigma del mundo y de la vida como objeto común a

la religión, filosofía y poesía. En la estructura de la visión del mundo siempre se halla contenida una relación interior de la experiencia de la vida con la imagen del mundo, relación de la que se puede derivar siempre un ideal de vida. El análisis de las formas superiores de estas tres esferas de la creación, lo mismo que la relación de realidad, valor y determinación de la voluntad como estructura de la vida psíquica, llevan a este conocimiento. Según eso la estructura de la concepción del mundo es un complejo en que están reunidos miembros de distinta procedencia y diverso carácter. La diferencia fundamental entre estos miembros se remonta a la diferenciación de la vida psíquica que ha sido designada como su estructura. Se justifica el empleo del nombre concepción del mundo para una forma espiritual que incluye conocimiento del mundo, ideal, legislación y determinación superior de finalidades, porque nunca se ha puesto en ella la intención de acciones determinadas, es decir, no comprende nunca una actitud práctica determinada.

El problema de la relación de la filosofía con la religión y la poesía sólo puede ser referido al problema de las relaciones que resultan de la distinta estructura de la concepción del mundo en estas sus tres formas. Pues sólo entran en relación interna cuando preparan o contienen una concepción del mundo. Así como el botánico clasifica sus plantas en clases e investiga la ley de su crecimiento, el analizador de la filosofía tiene que buscar los tipos de concepción del mundo y descubrir las leyes de su formación. Semejante consideración comparativa eleva al espíritu humano por encima de su confianza, fundada en su limitación, de haber aprehendido él mismo la verdad en una de esas concepciones del mundo. Como la objetividad del gran

historiador se abstiene de abrir juicio sobre los ideales de cada época, así el filósofo tiene que interpretar comparando históricamente la conciencia contempladora misma que somete así los objetos y tomar luego su punto de vista sobre todos ellos. Entonces se perfecciona en él la historicidad de la conciencia.

La concepción religiosa del mundo es, por su estructura, distinta de la visión poética, y ésta de la filosófica. A esta diferencia le corresponde una diferencia en la clasificación de los tipos de concepción del mundo dentro de sus tres sistemas culturales. Y de las diferencias fundamentales entre la visión filosófica del mundo y la religiosa y la poética resulta la posibilidad de un tránsito de una visión del mundo de la forma religiosa o artística a la filosófica, y a la inversa. Lo preponderante en el tránsito a la forma filosófica está fundado en la tendencia psíquica de comunicar firmeza y conexión al propio obrar, lo que finalmente sólo se consigue en el pensar universalmente válido. Así nacen los interrogantes: ¿En qué consiste la peculiaridad de la estructura de estas diversas formas? ¿Por qué condiciones legales se transforma la religiosa o artística en filosófica? En el límite de esta investigación nos aproximamos al problema general que no podemos tratar aquí por falta de espacio: el problema de las relaciones legales que determinan la variabilidad en la estructura y la multiplicidad de los tipos de visión del mundo. También corresponde aquí el método según el cual se interroga primero la experiencia histórica y luego se incorporan a la legalidad psíquica los hechos existentes en ella.

1. LA CONCEPCIÓN RELIGIOSA DEL MUNDO Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA

El concepto de religión pertenece a la misma clase que el de filosofía. Designa ante todo hechos que se repiten en los individuos vinculados socialmente como un contenido parcial de su vida. Y como estos hechos colocan a los individuos a quienes pertenecen uniformemente en mutuas relaciones interiores y los vinculan en un complejo, el concepto religión designa al mismo tiempo un nexo que enlaza a los individuos determinados religiosamente como miembros de un todo. La definición del concepto tropieza con la misma dificultad que se había presentado con respecto a la filosofía. El alcance de los hechos religiosos debería ser comprobado por la denominación y correspondencia a fin de poder derivar el concepto esencial de los hechos correspondientes. En este lugar no se puede aplicar el procedimiento metódico que soluciona aquí las dificultades, sino sólo sus resultados pueden ser utilizados para el análisis de la intuición religiosa del mundo.



Es religiosa una intuición del mundo en tanto que tiene su origen en una determinada experiencia fundada en el proceso religioso. Allí donde aparece el nombre religión, ésta se caracteriza por su trato con lo invisible, que se encuentra tanto en sus grados primitivos como en esas últimas ramificaciones de su evolución, en que este trato se mantiene sólo en la relación interior de las acciones con un ideal que sobrepasa todo lo empírico y hace posible por eso la relación religiosa, o en la conducta del alma frente a la conexión divina de las cosas, que le es afín. Por

este trato la religión se desenvuelve en la historia de sus formas en un complejo estructural diferenciado cada vez más amplio y perfecto. La actitud en que esto ocurre, y que debe contener en consecuencia la base que dará origen a todas las visiones religiosas y el fondo de conocimiento para toda verdad religiosa, es la experiencia religiosa. Ésta es una forma de la experiencia de la vida, pero su carácter específico consiste en ser la reflexión que acompaña los sucesos del trato con lo invisible. Cuando la experiencia de la vida es una reflexión progresiva sobre los valores de la vida en las vivencias, sobre la influencia de los objetos y de las supremas finalidades que fluyen de ellos y sobre las reglas más elevadas de nuestras acciones; lo particular de la experiencia religiosa reside en que allí donde la religiosidad adquiere plena conciencia de sí misma, comprende, por el trato con lo invisible, el valor supremo y absolutamente válido de la vida, y por el objeto invisible de este trato el valor de influjo supremo y absolutamente válido, aquello de lo que parte toda felicidad y toda bienaventuranza. De esto también resulta que todos los fines y normas de la conducta deben ser determinados partiendo de lo invisible. Esto caracteriza a la estructura de la visión religiosa del mundo. Tiene su centro en la vivencia religiosa en que actúa la totalidad de la vida anímica: la experiencia religiosa fundada en ella determina cada aspecto de la visión del mundo; todas las intuiciones sobre el cosmos surgen de este trato, en la medida que se las considera aisladamente, y deben considerar este complejo como una fuerza que está en relación con nuestra vida, a saber, como una fuerza anímica, puesto que sólo una fuerza de esta especie hace posible una relación semejante. El ideal de la vida,

es decir, el orden interior de sus valores, debe estar determinado por la relación religiosa. Finalmente debe emanar de él la regla suprema para las relaciones mutuas de los hombres.

Por la manera diversa que puede tomar este trato religioso, la experiencia religiosa y su conciencia, se separan los grados y las formas históricas en que se desarrolla la visión religiosa del mundo.

En la más antigua religiosidad que ha llegado a nuestro conocimiento, siempre hallamos una creencia en fuerzas vivas que actúan deliberadamente en torno al hombre, siempre encontramos determinada la evolución de esta creencia, según lo podemos comprobar en la etnografía y la historia, por la manera en que adquieren forma los objetos religiosos precisamente por esa práctica; y por otra parte el culto determina a su vez la creencia, puesto que la conducta religiosa sólo adquiere en él su fin. En los pueblos primitivos la religión es la técnica para ejercer influjo sobre lo invisible, sobre lo inasequible a la modificación meramente mecánica, para acoger en sí sus fuerzas, unirse a ellas y entablar la deseada relación. Estas acciones religiosas se ejecutan por uno solo, el caudillo o el sacerdote mago. Para su ejercicio se educa una clase gremial. En el comienzo de toda diferenciación de las profesiones masculinas se crea este gremio temible, aunque de ninguna manera especialmente respetado, pero contemplando con timidez, a veces miedosa, a veces esperanzada, del mago, del médico y del sacerdote. Paulatinamente se forma un gremio organizado, que tiene la exclusividad de toda la relación religiosa, de una técnica de acciones mágicas, expiaciones y purificaciones, y es poseedor de este saber hasta el momento en que se desprende una ciencia

independiente. Mediante privaciones debe reservarse para el dios, tiene que prestigiar su relación con lo invisible mediante renunciamientos que lo distinguen en su santidad y dignidad de todas las demás personas. Ésta es la primera limitada manera en que se prepara el ideal religioso.

De este trato con lo invisible, que pone sus miras en la consecución de bienes y desviación de males, y que está servido por personas especiales, se desarrollan las primitivas ideas religiosas dentro de esta capa de la religiosidad. Se apoyan sobre la imaginación mítica y su legalidad interior. En la vivacidad y totalidad primitiva del hombre reside la posibilidad de experimentar en todas sus relaciones con el mundo exterior expresiones de algo viviente, y éste es el supuesto general de un trato religioso. La técnica de las acciones religiosas tuvo que acentuar esta forma de interpretación. Subjetivas, variables, múltiples como eran estas experiencias, adquirían sin embargo en cada horda o cada tribu uniformidad a causa de la común experiencia religiosa, y seguridad por la propia lógica que sigue el hilo de la analogía. Allí donde aún no se ofrecía ninguna comparación de evidencia científica podía formarse en ella mucho más fácilmente esa seguridad y conformidad con la fe. Allí donde penetraban el sueño, visión, estados nerviosos anormales de toda especie como milagros en la vida cotidiana, la lógica religiosa adquirió un material de experiencias especialmente propicio para demostrar las influencias de lo invisible. La fuerza sugestiva de los contenidos de la fe, su confirmación recíproca, que continuó con la misma lógica religiosa como en su primera comprobación, luego la comprobación igualmente experimental que procedía del efecto probado de un fetiche o la manipula-

ción de un prestidigitador, exactamente como vemos probada hoy la virtud de una estampa milagrosa por los enfermos, fijada en retratos y noticias de los sitios de peregrinación como numerosos testimonios, luego las acciones de los magos, augures, monjes, movimientos violentos y estados extraordinarios con apariciones y revelaciones provocadas por ayunos, música fragorosa, embriaguez de cualquier especie, todo eso fortaleció la certidumbre de su índole religiosa. Pero lo esencial era, sin embargo, que en los primeros grados de cultura conocidos por nosotros, según la naturaleza del hombre de entonces y de sus condiciones de vida, la fe religiosa desarrolla sus *ideas religiosas primitivas* a partir de las mismas vivencias del nacimiento, muerte, enfermedad, sueño, delirio, que se repiten en todas partes de la misma manera. En todo cuerpo viviente animado reside un segundo yo, el alma (quizá también pensada como pluralidad), que lo abandona temporariamente, se separa del cuerpo en la muerte y es capaz de múltiples efectos en su existencia fantasmal. Toda la naturaleza está habitada por espíritus que ejercen su influjo sobre el hombre, quien tiende a conquistarlos para sí mediante embrujo, sacrificio, culto, oración. El cielo, el sol y los astros son asientos de fuerzas divinas. Se señalará aquí únicamente otra clase de ideas que aparecen en los pueblos de grado inferior y que se refieren al origen de los hombres o de los mundos.

Estas ideas primitivas constituyen la base de la visión religiosa del mundo. Se transforman, se asocian en su desarrollo; en esta evolución opera todo cambio en el estado de la cultura. Dentro de la transformación paulatina de la religiosidad reside el motivo decisivo para el progreso hacia una visión del mundo en el cambio de actitud frente a lo invisible.. Más

allá del culto oficial con sus templos, sacrificios, ceremonias, nace una relación esotérica y más libre del alma con lo divino. Un círculo religioso más noble entabla relación especial con la divinidad, se aisla en ella o también consiente el acceso. En los misterios, en la vida de ermitaño, en la acción profética la nueva relación adquiere importancia. En el genio religioso se revela el poder secreto de la personalidad, que proyecta en la concepción del mundo su propio complejo, su valoración de la vida y la configuración de sus órdenes. Las experiencias religiosas y su sedimento imaginativo pasan de la misma manera a otro estado de organización. La relación de las personas religiosas con aquellas que están bajo su influjo adopta otra forma interior. No se experimentan o ensayan efectos aislados, pero el complejo anímico entra en este trato interior. Estas grandes personalidades dejan de estar bajo la autoridad de fuerzas incomprendidas y de naturaleza sombría, y de regocijarse o sufrir por la conciencia secreta de su abuso, de su falsía. El peligro que oculta esta nueva relación más pura es otro: la acentuación de la conciencia de sí mismo que surge del influjo sobre los creyentes y adquiere del trato con lo invisible el carácter de una relación especial. Entre las fuerzas, empero, que parten de esta nueva relación, una de las más fuertes es la que prepara una visión unitaria del mundo, por la relación interior en que convergen todos los momentos del trato religioso y todas las faces de su objeto. En todas partes donde las disposiciones y las relaciones hacían posible un desarrollo normal se ha formado una visión religiosa del mundo: no importa el tiempo que requiere este cambio en el trato con lo invisible en los distintos lugares en que avanza hacia ella, ni las etapas recorridas; no im-

porta si se han olvidado los nombres de las personalidades religiosas.

Este desarrollo de la estructura y el contenido de la visión religiosa del mundo está determinado por el trato religioso y la experiencia que se forma en él. De ahí que, a pesar de todo, las ideas primitivas impongan su fuerza en constante progreso, con extraña tenacidad. Interpretación del mundo, valoración, ideal de vida adquieren así, en la esfera religiosa, su forma y color propios.

En las experiencias del trato religioso el hombre se encuentra determinado por algo dinámico, que es inescrutable e indomable dentro del nexo causal sensible. Es deliberado y anímico. Así nace la forma básica de la interpretación religiosa, tal como se manifiesta en los mitos, culto, adoración de objetos sensibles, en la explicación alegórica de los libros sagrados. El método de la visión y de la comprobación religiosa fundado en la creencia en las almas y el culto de los astros, y desarrollado en el trato primitivo con lo invisible alcanza aquí su conexión interior que corresponde al grado de la visión del mundo. La razón no puede concebir estas hipótesis contenidas en este modo de ver, sino sólo analizarlas. Lo particular y visible quiere decir y significa algo aquí, que es más de lo que parece. No obstante su afinidad esta relación se distingue de la significación de los signos, del pensar en el juicio, de lo simbólico en el arte. En ella reside una representación de índole muy particular, pues precisamente de la relación de todo lo aparente visible con lo invisible uno significa lo otro y es sin embargo uno con él. (En esta relación está la imagen del mundo frente a la divinidad. En esto se manifiesta el influjo de lo invisible.) De esto resulta que también

en este grado del trato interior con lo invisible perdure la iluminación en lo particular visible, lo mismo que la acción, el ofrecerse de lo divino a las personas y actos religiosos. También esta unificación de las divinidades vinculada con este grado sólo en una parte muy pequeña de pueblos y religiones ha podido vencer definitivamente aquel rasgo de la interpretación religiosa. De distintas maneras se ha efectuado desde temprano la reunión de las fuerzas divinas en una suprema. Este proceso se había impuesto hasta alrededor del año 600 a. J. C. en los pueblos más importantes del Oriente. La unidad de los nombres, el dominio del dios más fuerte prestigiado por la victoria, la unicidad del santo, la supresión de todas las diferencias en el objeto religioso místico, el conocimiento del orden armonioso de los astros —estos y otros puntos de partida completamente distintos, sugirieron la teoría de lo uno invisible. Y como en los siglos en que se realizó este gran movimiento en los pueblos orientales, existió un tráfico muy animado entre ellos, no cabe duda que éste también ha sido provechoso para la difusión del más grande de los pensamientos de este tiempo. Pero todas estas visiones de la unidad condicionadora del mundo llevan en sí la marca de su origen religioso en los distintivos de bondad, previsión, relación con las necesidades humanas. En la mayoría de ellas lo divino está rodeado, según la categoría básica de la interpretación religiosa, de fuerzas que residen en lo visible, o tiene que aparecer sobre la tierra como Dios, lucha con potencias demoníacas, se manifiesta en lugares sagrados o en milagros, actúa en ceremonias del culto. El lenguaje en que se expresa el trato religioso sobre lo divino, tiene que ser en todas partes sensible-espiritual. Símbolos como luz, pureza, altura son expresión de los valores

experimentados en el sentimiento del ser divino. La forma de interpretación real más general y completa para la conexión de las cosas condicionada por la divinidad es la constitución teleológica del mundo. Tras el nexo de los objetos exteriores existe en él y sobre él una conexión espiritual en que la fuerza divina se manifiesta finalísticamente. Desde este punto la visión religiosa del mundo pasa a la filosófica. El pensar metafísico ha estado determinado predominantemente, desde Anaxágoras hasta Santo Tomás y Duns Scoto, por el concepto de la conexión teleológica del mundo.

En el trato interior con lo invisible la conciencia ingenua de la vida cambia de dirección. En el mismo grado en que está dirigida la mirada del genio religioso sobre lo visible y el ánimo se abre a la relación con él, este anhelo consume todos los valores del mundo, en la medida en que no sirven para la comunicación con Dios. Así nace el ideal del santo y la técnica del ascetismo que tiende a aniquilar en el individuo la caducidad, la codicia, la sensualidad. El pensar conceptual no es capaz de expresar esta vuelta de lo sensual hacia lo divino. En el lenguaje simbólico, que se extiende a través de religiones completamente distintas, es denominado renacimiento, y su fin es la comunidad amorosa del alma humana con el ser divino.

En la esfera de la volición y de los órdenes mundanos nace igualmente un nuevo motivo del trato religioso interior, que se agrega a la consagración de las relaciones mundanas. Todos los que están en relación religiosa con la divinidad, están unidos en comunidad, y ésta es superior a cualquier otra en el grado en que el valor de la relación religiosa prevalece sobre el de

otros órdenes de la vida. La profundidad y el vigor interior de las relaciones en esta comunidad han hallado una expresión propia en el lenguaje simbólico de la religión: los que están unidos en comunidad son designados hermanos, y su relación con la divinidad, se denomina filiación de Dios.

Este carácter de la visión religiosa del mundo permite comprender los tipos principales y sus relaciones mutuas. La evolución del universo, la inmanencia de la razón cósmica en los órdenes vitales y el curso de la naturaleza, un todo espiritual, tras todo lo dividido a que el alma entrega su esencia propia, la dualidad del buen orden puro y divino y el demoníaco, el monoteísmo ético de la libertad —esos tipos fundamentales de la visión religiosa del mundo conciben todo lo divino a base de las relaciones de valor que comprueba el trato religioso entre lo humano y lo divino, lo sensible y lo moral, la unidad y la pluralidad, los órdenes de la vida y del bien religioso. En ellos tenemos que reconocer los grados preliminares de las visiones filosóficas del mundo; pasan a ser tipos de la filosofía. La religión, la mística precede a la filosofía en todos los países que han avanzado a medias o completamente hacia la filosofía.

Este cambio está relacionado con otro más común que se cumple en la forma de la visión religiosa del mundo. Las representaciones religiosas vuelven a pasar otra vez más a otro estado de organización. La religión y la visión religiosa del mundo se transforman paulatinamente en la forma del pensar conceptual —pues todas estas modificaciones se realizan lentamente. Pero su forma conceptual no excluye la intuitiva. También las especies inferiores del comercio religioso persisten junto las superiores; se conservan en

toda religión más desarrollada en calidad de capas inferiores. La magia en el procedimiento religioso, la sujeción bajo los sacerdotes dotados de poder mágico, la creencia sensual más burda en la eficacia de lugares e imágenes religiosas, perduran en la misma religión, en la misma confesión junto a la mística más profunda que brota de la interioridad más exaltada del comercio religioso. Del mismo modo la escritura ideológica del simbolismo religioso conserva su importancia junto a la conceptuación teológica. Pero si los grados del comercio religioso estaban en una relación mutua de superioridad y de inferioridad, no existe una relación semejante entre las múltiples modificaciones en la forma de la visión religiosa del mundo. Pues reside en la naturaleza de las vivencias y experiencias religiosas que quieren asegurarse su validez objetiva y este fin sólo podría alcanzarse en el pensar conceptual. Pero en esta labor conceptual misma se manifiesta su plena accesibilidad para semejante iniciativa.

Estos procesos pueden ser estudiados más a fondo en la religiosidad india y en la cristiana. En la *filosofía vedanta* y en la filosofía de Alberto Magno y Santo Tomás se realizó este cambio. Aquí como allá, empero, se mostró la imposibilidad de vencer la valla interior fundada en la conducta religiosa particular. De la conducta especial de las personas religiosas, que tenía sus suposiciones en un círculo dogmático más antiguo, surgió la intuición de la ruptura de la cadena del nacimiento, obras, recompensa y viaje a través del saber en que el alma adquiere su identidad con el brahmán. Así maduró la oposición entre la terrible realidad en que el dogma abarcaba el círculo inevitable de actores, acto y pasión, y el ser aparente de todo lo divino, que exigía la teoría metafísica. El *cristianismo* se presentó

primero en dogmas de primer grado: creación, pecado original, revelación de Dios, comunión de Cristo con Dios, liberación, sacrificio, redención. Tanto estos símbolos religiosos como sus relaciones mutuas pertenecen a una región muy distinta de la de la razón. Pero una necesidad interior impulsó hacia adelante a aclarar el contenido de estos dogmas y destacar la intuición contenida en ellos de las cosas divinas y humanas. Se es injusto con la historia del cristianismo si se considera la aceptación de los teoremas de la filosofía greco-romana sólo como un destino exterior que le ha sido impuesto por su vecindad. Era una necesidad a su vez interior que arraiga en las leyes de formación de la religiosidad. Al ser incorporados los dogmas dentro de las categorías del complejo del mundo, nacen los dogmas de segundo grado: la doctrina de las cualidades de Dios, de la naturaleza de Jesús, el proceso de la vida cristiana del hombre. Y aquí la interioridad de la religión cristiana cae en un destino trágico. Estos conceptos aislan los momentos de la vida, y los oponen mutuamente. Así nace la discusión insoluble de la infinitud de Dios y de sus cualidades, de estas cualidades entre sí, de lo divino y lo humano en Jesús, de la libertad de la voluntad y la predestinación, la expiación por el sacrificio de Cristo y nuestra naturaleza moral. La escolástica se desgasta inútilmente en resolverlas, el racionalismo descompone al dogma, la mística retrocede a las primeras líneas de una doctrina de certidumbre religiosa. Y si a partir de Alberto Magno, la escolástica es llevada a transformar la visión religiosa del mundo en una visión filosófica y desprenderla de la esfera de otra índole de los dogmas positivos, tampoco así puede salvar las vallas que habían sido advertidas en el trato cristiano con Dios. Las cualidades

atribuídas a Dios siguen siendo incompatibles con su infinitud, y la determinación del hombre se opone a su libertad. La misma imposibilidad de una transformación de la visión religiosa del mundo en filosófica se mostraba en todas partes en donde se hacía esta tentativa. La filosofía nació en Grecia, donde personas enteramente independientes encararon directamente el conocimiento del mundo con un saber universalmente válido. En los pueblos más modernos fué reconstruída por investigaciones que, independientes de los preceptos de la Iglesia, se plantearon el mismo problema del conocimiento del mundo. Las dos veces se originó en conexión con las ciencias, descansando sobre la constitución del conocimiento del mundo en una firme armazón de nexos causales en oposición con las apreciaciones del mundo por la religión. Se advierte en ella una actitud interior distinta.

De este análisis se desprende cuáles son los rasgos que confieren a la visión religiosa del mundo la misma forma de la filosófica y también en qué se distingue de ella. La estructura de ambas es en sus grandes rasgos la misma. Aquí como allá existe la misma relación interior de aprehensión de la realidad, valoración, determinación de fines, ordenación; el mismo complejo interno en que está resumida y fijada en sí la personalidad. Y de igual modo en la aprehensión objetiva está contenida la fuerza que configura la vida personal y los órdenes sociales. Son tan próximas y afines una y otra; tan concordantes en su referencia al terreno que quieren dominar, que siempre tienen que chocar. Pues su relación con el enigma del mundo y la vida, tal como se ofrece ante ambas, es enteramente distinta, tan distinta como es el comercio religioso de la amplia relación con toda especie de realidad, tan distinta como la experiencia religiosa segura de sí misma, fijada en su dirección, de una experiencia de la vida que eleva igual y ecuánimemente a consideración toda su acción y proceder interior. Allí la gran vivencia de un valor objetivo incondicionado e infinito al que están subordinados todos los finitos, del valor vital infinito de la relación con este objeto invisible determina toda la concepción objetiva y la total determinación de fines: la conciencia trascendente de algo espiritual sólo es la proyección de la más grande vivencia religiosa en que el hombre experimenta la independencia de su voluntad frente a todo el cosmos. El tinte de este origen de la visión religiosa del mundo se comunica a cada uno de sus rasgos; la forma básica de la visión y comprobación que es dada así, impera misteriosa, peligrosa e insuperablemente en toda imagen religiosa. En cambio hay un equilibrio tranquilo de las actitudes psíquicas, un reconocimiento de lo que surge de cada una de ellas, una utilización, por lo tanto, de las ciencias particulares, y un goce en los órdenes mundanos de la vida, pero un trabajo interminable para descubrir entre todo esto una conexión universalmente válida —y una experiencia siempre creciente de los límites del conocer, de la imposibilidad de un enlace objetivo de lo dado en las distintas actitudes—: resignación.

Así nacen las relaciones históricas entre estas dos especies de visión del mundo que han sido establecidas en la denominación, definición del concepto y circunstancias históricas. La religiosidad es subjetiva; particular en las vivencias que la determinan; hay algo indisoluble, harto personal en ella, que a todos los que no participan en las vivencias debe aparecer como una "necedad". Está y estará ligada a las vallas que exis-

ten en su origen de la experiencia religiosa unilateral, condicionada histórica y personalmente, en la forma interna de la intuición religiosa y la dirección hacia lo trascendente. Cuando rozan su círculo cultural resultados científicos, pensar conceptual, cultura mundana, experimenta en toda su fuerza interior la impotencia, las limitaciones en su pretensión a la comunicación y a la influencia sobre lo lejano. El religioso que siente bastante profundamente para reconocer estas vallas y sufrir por ellas, tiene que tender a vencerlas. La ley interior, según la que las representaciones generales sólo pueden perfeccionarse en el pensar conceptual, obliga a seguir la misma vía. La visión religiosa del mundo tiende a transformarse en filosófica.

Pero la otra faz de esta relación histórica sólo consiste en que la visión religiosa del mundo, su representación conceptual y su fundamentación han preparado ampliamente la filosófica. Primero los intentos para una fundamentación del saber religioso eran muy fecundos para la filosofía, del mismo modo como puede haber ocurrido con la autonomía de San Agustín en lo tocante a las proposiciones que pasaron a Descartes: de San Agustín partió el impulso hacia el nuevo procedimiento teórico del conocimiento. Proposiciones de otra índole pasan de la mística al Cusano y de allí a Bruno, y Descartes y Leibniz están influídos por Alberto Magno y Santo Tomás, con respecto al discernimiento de las verdades eternas de aquellos otros de la esfera de la realidad, sólo comprensible teleológicamente. Además se manifiesta cada vez más en qué medida han influído los conceptos lógicos y metafísicos de los escolásticos sobre Descartes, Spinoza y Leibniz. Los tipos de la visión religiosa del mundo están en múltiples relaciones con los de la filosófica. El realismo de un reino bueno y de uno malo, que representaba la religiosidad de Zoroastro, y que pasó de allí a la religiosidad judía y cristiana, entró en relación con el desmembramiento de la realidad en una materia y una fuerza formadora y comunicó así una coloración propia al platonismo. La doctrina del desarrollo que lleva de los seres divinos inferiores a los superiores, como aparece entre los babilonios y los griegos, preparó la teoría de la evolución del mundo. La doctrina china de la conexión espiritual en los órdenes naturales, y la india de la ilusión y sufrimiento de la multiplicidad sensible y de la verdad y bienaventuranza de la unidad, son la preparación de las dos direcciones en que debía desplegarse el idealismo objetivo. Finalmente la doctrina israelita y cristiana de la trascendencia de un santo Creador preparó aquel tipo de visión filosófica del mundo que alcanzó su difusión más amplia en el mundo cristiano, así como en el mahometano. Por lo tanto todos los tipos de la visión religiosa del mundo han influído sobre la filosófica, pues en ellos reside el fundamento tanto para el tipo del idealismo objetivo como para el idealismo de la libertad. La gnosis creó el esquema para las obras panteístas más influyentes; surgimiento del mundo múltiple, su belleza y fuerza y, al mismo tiempo el padecimiento de la limitación y separación, el retorno a la unidad divina; los neoplatónicos, Spinoza y Schopenhauer lo han desarrollado en filosofía. Y la visión del mundo del cristianismo, el idealismo de la libertad, desarrolló ante todo en la teología problemas y soluciones, que luego han influído sobre Descartes tanto como sobre Kant. De esta manera se precisa por qué y dónde deben hallar su lugar los escritores religiosos, dentro del complejo histórico de la filosofía, y también cómo pudieron

recibir el nombre de filósofos, y cómo, sin embargo, ningún escrito condicionado por la religiosidad puede pretender un lugar en el complejo de la filosofía en que se han desarrollado las posibilidades de solución universalmente válida de los problemas filosóficos en una dialéctica lógica interior.

2. LA INTUICIÓN DE LA VIDA DE LOS POETAS Y LA FILOSOFÍA

Cada arte revela relaciones que trascienden toda apariencia individual y limitada, y le confieren por tal razón un significado más general. La impresión de grandiosidad que provocan las figuras de Miguel Ángel o las composiciones musicales de Beethoven, procede del carácter especial del significado puesto en estas creaciones y este significado presupone una disposición de ánimo que como algo firme, vigoroso, siempre actual y conexo, subordina a sí todo lo que se le aproxima. Pero sólo *un* arte está capacitado por sus medios para expresar más de una de esas disposiciones de ánimo. Todas las demás artes están ligadas a la representación de algo dado sensorialmente; en esto tienen su poder y su valla; sólo la poesía reina libremente en los dominios de la realidad y de las ideas, pues tiene en la lengua un recurso expresivo para todo cuanto pueda presentarse en el alma del hombre —objetos exteriores, estados íntimos, valores, determinaciones de la voluntad—, y en este recurso expresivo del discurso ya está contenida una versión intelectual de lo dado. Y si en alguna de las artes llega a expresarse una visión del mundo, es en la poesía.

Intento tratar los problemas que se suscitan aquí de manera que no sea necesario tocar las diferencias

desde el punto de vista estético y psicológico. Todas las obras poéticas, desde la canción popular más trivial hasta la *Orestiada* de Esquilo o el *Fausto* de Goethe, concuerdan en representar un suceso, palabra cuyo sentido implica lo vivido y lo posible de ser vivido, experiencias propias tanto como ajenas, tradición como presente. La representación del suceso en la poesía es el *reflejo irreal de una realidad,* revivido y ofrecido para ser revivido, desprendido de la conexión de la realidad y de las relaciones de nuestra voluntad y nuestro interés. De esta manera no provoca una reacción efectiva; sucesos que nos incitarían a la acción ya no molestan la actitud desganada del que contempla. Ninguna inhibición de la voluntad, ninguna presión parte de ellos. Mientras se permanece en la región del arte, el alma se sustrae a toda opresión de la realidad. Si un acontecimiento ha sido elevado a este mundo de la ficción, los sucesos que provoca en el lector u oyente no son los mismos que los que ocurrirían en las personas que los experimentan. Para aprehender mejor los primeros, distingamos los procesos del revivir de los que acompañan como consecuencias la aprehensión de la vida del prójimo. El proceso en que capto los sentimientos y tensiones de la voluntad de Cordelia, es distinto de la admiración y la compasión que brotan de esta acción revivida. La simple comprensión de un relato o de una comedia sigue encerrando procesos que trascienden a los que se desarrollan en los personajes de los mismos. El lector de un relato poético tiene que ejecutar en sí los procesos de la relación del sujeto al predicado, de frase a frase, de lo exterior a lo interior, de móviles a hechos y de éstos a sus consecuencias, para poder transponer las palabras del relato a la imagen del suceso y a éste el complejo interior.

Para comprenderlo tiene que subordinar lo real a las representaciones generales contenidas en las palabras y a las relaciones generales. Cuanto más profundiza el lector en este proceso, tanto más lejos van los procesos del recuerdo, de la apercepción, del vincular lo pronunciado por el poeta en la narración, con algo que quizá no ha dicho, pero que quiso suscitar en el lector precisamente con lo expresado, y que tal vez le preocupó más que lo dicho. El lector interpreta en lo narrado rasgos generales de una relación de vida, a través de los cuales es comprendido su significado. Del mismo modo el espectador de un drama completa lo que ve y percibe en el escenario en un complejo que lo trasciende. Se le revela un aspecto de la vida, en el modo en que en las acciones dramáticas el destino incide sobre las acciones humanas. Se conduce frente a lo que ocurre como frente a la vida misma. Interpreta, incorpora lo particular en su correspondiente complejo o como caso de una circunstancia general. Y sin advertirlo el poeta conduce al lector, y hace que recoja del suceso representado algo que lo trasciende. Así se demuestra que tanto la poética épica como la dramática representan un suceso a su lector, auditor o espectador, en forma tal que su *significación* llegue a ser aprehendida. Pues se interpreta como significativo el suceso en tanto que nos revela algo de la naturaleza de la vida. La poesía es el órgano de la comprensión de la vida. El poeta, un vidente que vislumbra el sentido de la vida. Y aquí se encuentra la comprensión del que interpreta y la creación del poeta. Pues en éste transcurre el proceso misterioso por el cual la materia bruta, ruda y angulosa de una vivencia es excitada y refundida en aquella forma por la que adquiere significación para el que lo capta. Shakespeare lee en su

Plutarco la vida de César y de Bruto; las combina en un cuadro del suceso. Ahora se iluminan recíprocamente los caracteres de César, Bruto, Casio y Antonio; existe una necesidad en la conducta mutua, y cuando entre estas grandes personalidades aparecen las cabezas de la masa codiciosa, sin juicio y servil, se advierte claramente lo que debe ser el final del conflicto que se desarrolla entre los protagonistas. El poeta conoce a Isabel, la naturaleza monárquica de Enrique V y otros reyes de toda especie; a su alma se le revela un rasgo esencial de las cosas humanas que vincula todos los hechos de Plutarco y al cual el acontecimiento histórico se subordina como un caso: el triunfo del temperamento ambicioso, inescrupuloso, dominador de la realidad, sobre los ideales republicanos que ya no encuentran más adeptos. Comprendida, sentida y generalizada así esta situación común de la vida, se le convierte en motivo de una tragedia. Pues motivo es precisamente una situación de la vida interpretada poéticamente en su significado. En este motivo actúa un impulso interior que adapta entre sí caracteres, sucesos, acciones, de tal manera que ese rasgo general de la naturaleza de las cosas es visto sin que el poeta lo manifieste, o sin que pueda expresarlo. Pues en cada rasgo general de la vida reside una relación con el sentido de la vida, por lo tanto algo completamente impenetrable.

Así se desprende ahora la respuesta a la pregunta de hasta qué punto el poeta expresa un concepto de la vida o una visión del mundo. Toda poesía, lírica, épica o dramática, eleva cada acontecer particular a la conciencia de su significado. Por esto se distingue de las producciones recreativas. Tiene todos los recursos para hacer ver este significado sin expresarlo. Y la

exigencia de que el significado del suceso adquiera su expresión en la forma interna de la composición poética tiene que ser cumplida absolutamente en toda poesía. De ordinario la poesía suele llegar de alguna manera a darle también cierta expresión general al significado del suceso. Algunas de las más bellas poesías líricas y canciones populares a menudo expresan el sentimiento con sencillez. Pero el efecto más profundo nace cuando el sentimiento del momento de la vida se emplía en un progreso según ley y repercute en la conciencia de su significado. En Dante y en Goethe este procedimiento llega hasta los límites de la poesía de ideas. En los relatos el suceso parece detenerse repentinamente y la luz del pensamiento cae sobre el mismo o la conversación ilumina el significado de la acción como en las sabias palabras de Don Quijote, Guillermo Meister y Lotario. En el drama aparece en medio de su desarrollo turbulento la reflexión de las personas sobre sí y sobre lo que ocurre y alivia el alma de los espectadores. Y es más, muchas grandes composiciones avanzan más lejos aún. Combinan las ideas sobre la vida tal como se desprenden de los acontecimientos en la conversación, el monólogo o en el coro, y hacen de ellas una concepción de la vida coherente y general. De esto son ejemplos descollantes la tragedia griega, la *Novia de Messina* de Schiller, el *Empédocles* de Hölderlin.

En cambio, la poesía abandona su jurisdicción particular cada vez que se pone a pronunciar, independientemente de lo que acontece, pensamientos sobre la naturaleza de las cosas. Entonces nace una *forma intermedia entre la poesía y la filosofía* o descripción de la naturaleza, y su efecto es completamente distinto del de las obras propiamente poéticas. Los dioses

griegos de Schiller, que son ideales en su calidad de vivencias íntimas que transcurren según la ley del sentimiento, son lirismo real y profundo; en cambio otras poesías famosas de Lucrecio, Haller, Schiller pertenecen al género intermedio, porque dotan lo pensado de valores sentimentales y los disfrazan en imágenes de fantasía. Esta forma intermedia ha probado su derecho mediante grandes resultados; pero no es poesía pura.

Toda poesía legítima está ligada por su objeto, la vivencia aislada, a lo que el poeta experimenta en sí, en los demás y en toda especie de tradición de sucesos humanos. La fuente viva de donde fluye su saber sobre el significado de estos sucesos es la experiencia de la vida. Este significado es mucho más que valor reconocido en el suceso, pues según la estructura de la vida psíquica, su conexión causal se combina con su carácter teleológico que alimenta la tendencia a la producción de valores vitales y la relación viva con valores de acción de toda especie. De ahí que el poeta se inspire en la experiencia de la vida y amplíe su contenido actual cada vez que percibe señas que indican algo interior más sutilmente que hasta entonces, o descubre en una forma nueva una mezcla de rasgos en un carácter, u observa por primera vez una relación particular que resulta de la naturaleza de dos caracteres; en suma, cada vez que se le aparece un nuevo matiz de la vida. Con estos elementos construye un mundo interior. Observa la historia de las pasiones y la evolución de los hombres más diversos. Organiza el mundo de los caracteres según afinidades, diferencias y tipos. Y todo esto entra en una forma superior compuesta cuando aprehende rasgos generales en la vida individual o histórico-social. Y con esto todavía no ha sido alcanzado el punto más elevado de su compren-

sión de la vida. Su obra será tanto más madura cuanto más se eleve el motivo, que reside en tal situación vital, a la relación con todo el complejo de la vida. Entonces se la ve en sus límites y no obstante al mismo tiempo en las relaciones ideales más elevadas. Todo gran poeta tiene que experimentar en sí ese progreso tal como se desarrolla en la fuerza unilateral de *Cábala y amor* o desde los primeros fragmentos de *Fausto* hasta *Wallenstein* y hasta la obra posterior de Goethe.

Esta reflexión sobre el significado de la vida sólo puede hallar plena fundamentación en el conocimiento de las cosas divinas y humanas y su final sólo en un ideal de la conducta de la vida. En ella reside una tendencia a una concepción del mundo. A este rasgo interior del poeta le vienen al encuentro la biología, la filosofía y las ciencias que lo rodean. Su visión del mundo, por su origen, confiere una estructura particular a cualquier cosa que adopte de aquéllas y es libre para recibir en sí íntegra e insaciablemente toda la realidad, a diferencia de la religiosa. Su interpretación objetiva de la naturaleza y del último nexo de las cosas siempre está orientada hacia la profundización del significado de la vida y ésta otorga libertad y vitalidad a sus ideales. El filósofo es tanto más científico, cuanto más nítidamente separa los métodos y analiza la visión. El poeta crea con la totalidad de sus fuerzas.

Cuando su temperamento y el ambiente orienten al poeta hacia la formación de una visión del mundo, ésta sólo puede ser interpretada en un alcance limitado por la lectura de la obra particular. Se destaca aquí en la forma más eficaz, no por la expresión directa que nunca llega a agotar, sino por la energía de la combinación de lo múltiple en la unidad, de las partes

en un todo organizado. Hasta en la melodía de los versos, en el ritmo de la sucesión de los sentimientos está determinada la forma interna de toda poesía verdadera, por la orientación de la conciencia del poeta y de su época. Los tipos de técnica en toda poesía deben ser comprendidos como la expresión de diferencias individuales e históricas del modo de interpretar la vida. Pero la formación de semejante cuerpo, cuya alma es un rasgo vital destacado del suceso, siempre hace parecer unilateral la visión del mundo del poeta; sólo en el poeta mismo está íntegra. De ahí que el efecto máximo de los poetas verdaderamente grandes sólo se produzca cuando se avanza hacia el complejo en que se reúnen los rasgos vitales particulares puestos en cada una de las obras. Cuando a las primeras obras vigorosas de Goethe sucedieron el *Tasso* e *Ifigenia*, sólo produjeron un efecto mediano sobre un número limitado de personas; pero cuando los Schlegel y sus compañeros románticos pusieron de manifiesto su conexión interna con una disposición de la vida y las relaciones de estilo con ella, se acrecentaron las influencias de Goethe. No se justifica pues el prejuicio obtuso de que el efecto de las obras artísticas se perjudica por la comprensión estética o histórico-literaria.

Las formas de la visión poética del mundo poseen una multiplicidad y un dinamismo ilimitados. En la colaboración de lo que la época ofrece al poeta y de lo que crea de su propia experiencia vital, se le originan desde afuera lazos y vallas fijas a su pensamiento. Pero el rasgo interior de interpretar la vida a través de sus experiencias, siempre embiste contra esas vallas. Aun allá donde un poeta recibe desde afuera el armazón sistemático de su pensamiento, como Dante, Calderón, Schiller, la fuerza de transformación no re-

side nunca en dicho armazón. Pero cuanto mayor es la libertad con que se alimenta de la experiencia de la vida, tanto más está bajo el poder de la vida misma, que siempre le ofrece nuevos aspectos. Por eso, la historia de la poesía revela las infinitas posibilidades de sentir y descubrir la vida contenidas en la naturaleza humana y en sus relaciones con el mundo. La relación religiosa que forma comunidades y crea tradiciones, el carácter del pensar filosófico que se manifiesta en la continuidad de la formación rigurosa de conceptos circunscriben la visión del mundo a tipos fijos. También en esto el poeta es el hombre verdadero que se abandona libremente al influjo de la vida. En el hombre-masa, la conciencia sobre la vida es demasiado débil para alcanzar una posición fija en la anarquía moderna de las visiones del mundo; en el poeta el influjo de diversos aspectos de la vida es demasiado fuerte, su sensibilidad para sus matices es demasiado grande como para que se conforme en todo momento con un tipo circunscrito de visión del mundo para todo lo que la vida le sugiere.

La historia de la poesía señala el incremento de la aspiración y la fuerza para comprender la vida en sí misma. El influjo de la visión religiosa del mundo sobre los poetas disminuye cada vez más, y lo mismo en el pueblo en particular como también en la humanidad; el influjo del pensamiento científico experimenta un constante progreso; la lucha entre las visiones del mundo resta a cada una de ellas cada vez más poder sobre los espíritus; en los pueblos de alta cultura el vigor de la imaginación es reducido constantemente por la disciplina del pensar. Por eso casi se hace regla metódica entre los poetas la interpretación, libre de todo prejuicio, de la realidad de las cosas. Y cada

actual orientación de la poesía trata de resolver esta labor solamente de una manera especial.

De estas cualidades de la intuición poética de la vida y de la concepción poética del mundo resulta la relación histórica de la poesía con la filosofía. La estructura de las visiones poéticas de la vida es muy heterogénea con respecto a la organización conceptual de la visión filosófica del mundo. No puede ocurrir ningún tránsito regular de aquéllas a ésta. No son conceptos que podrían ser recogidos y desarrollados. Sin embargo la poesía actúa sobre el pensar filosófico. La poesía ha preparado el nacimiento de la filosofía en Grecia y su renovación en el Renacimiento. Un influjo regular y constante va de ella hacia la filosofía. Ha desarrollado primero en sí una contemplación objetiva del cosmos, que se ha librado totalmente de relaciones utilitarias y egoístas, y con esto ha preparado la actitud filosófica. Debe ser inmenso el influjo que partió de Homero en este sentido. Era ejemplar para el libre movimiento de la mirada sobre todo el horizonte de la vida cósmica. Sus intuiciones sobre los hombres se convirtieron en material para análisis psicológicos y éstos no pudieron agotarlo jamás totalmente. Expresaban el ideal de una humanidad superior más libre, jovial y humanamente de lo que jamás puede hacerlo la filosofía. Su intuición de la vida y su visión del mundo determinaron la concepción de la vida de muchos grandes filósofos. La nueva alegría de vivir de los artistas del Renacimiento se hizo en la filosofía, a partir de Bruno, doctrina de la inmanencia de los valores en el mundo. El *Fausto* de Goethe encierra un nuevo concepto de la fuerza múltiple del hombre de penetrar en el todo —contemplando, gozando, obrando y así, junto con el ideal de la escuela trascendental, influyó so-

bre la orientación de la filosofía que tendía a la elevación de la existencia humana. Los dramas históricos de Schiller ejercieron un influjo considerable sobre el desarrollo de la conciencia histórica. El panteísmo poético de Goethe preparó el perfeccionamiento del panteísmo filosófico. ¡Y cómo penetra el influjo de la filosofía en toda poesía! Penetra en su función más íntima de desarrollar una intuición de la vida. Ofrece sus conceptos acabados, sus tipos completos de la intuición del mundo. Envuelve la poesía, peligrosa aunque inexorablemente. Eurípides estudia a los Sofistas, Dante a los pensadores medievales y a Aristóteles, Racine procede de Port-Royal, Diderot y Lessing de la filosofía de la Ilustración, Goethe se sumerge en Spinoza, y Schiller se hace discípulo de Kant. Y si Shakespeare, Cervantes y Molière no se entregan a ninguna filosofía, sin embargo en sus obras penetran innumerables influencias sutiles de doctrias filosóficas, como medios imprescindibles para fijar los aspectos de la vida.

III. LA CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DEL MUNDO. EL INTENTO DE ELEVAR LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO A VALIDEZ UNIVERSAL

La tendencia al desarrollo de una intuición de la vida y una visión del mundo enlaza la religión con la poesía y la filosofía. En estas relaciones históricas se ha formado la filosofía. La tendencia a una visión universalmente válida de la vida y del mundo ejerció desde un principio su influjo sobre ella. Allí donde en distintos lugares de la cultura oriental se inició el desarrollo de la filosofía, a partir de la visión religiosa del mundo, esta tendencia predominó y todo el resto del trabajo filosófico quedó subordinado a ella. Cuando después se presentó la filosofía en Grecia con pleno sentido, ya se impuso en la antigua escuela de Pitágoras y Heráclito la misma tendencia a abarcar toda la existencia en una visión del mundo. Y toda la evolución ulterior de la filosofía a través de dos milenios se halla dominada por la misma aspiración, hasta la época en que aparecieron sucesivamente, a partir de fines del siglo XVII, Locke, los nuevos ensayos de Leibniz y Berkeley. Es cierto que tuvo que luchar en esa época contra el entendimiento empírico, los mundanos, los investigadores positivos. Pero esto fué una oposición que se imponía como desde afuera contra su aspiración. Además el escepticismo que emanaba del interior de la filosofía misma, de la reflexión sobre métodos y alcance del conocimiento, tenía el centro de su labor precisamente en la relación con esa necesidad indestructible de nuestro espíritu; lo negativo de la actitud escéptica frente a esa necesidad es culpable de la irrealidad de la orientación de su conciencia. Hemos visto cómo también en los dos siglos que han continuado el trabajo de Locke, Leibniz y Berkeley, siguió existiendo una relación intrínseca con el problema de una concepción del mundo universalmente válida. Justamente el más grande entre los pensadores de estos dos siglos, Kant, está determinado enérgicamente por esta relación.

Esta posición central de la concepción del mundo en la filosofía también puede ser comprobada en su relación con las otras dos fuerzas históricas. De ella se explica que la religiosidad haya vivido en lucha incesante con la filosofía, y que la poesía, que tanto le ha dado y que tanto ha recibido de ella, sólo haya podido imponerse en constante lucha interior frente a las pretensiones de dominio de la interpretación abs-

tracta. Quizá Hegel haya tenido razón al decir que la religiosidad y el arte son formas subordinadas del despliegue de la esencia de la filosofía, destinadas a adaptarse cada vez más a la conciencia superior de la visión filosófica del mundo. La decisión de este problema depende preponderantemente de que se satisfaga alguna vez la aspiración hacia una idea del mundo científicamente fundada.

1. ESTRUCTURA DE LA CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DEL MUNDO

La concepción filosófica del mundo, tal como nace bajo el influjo de la dirección hacia la validez universal, tiene que ser esencialmente distinta por su estructura de la religiosa y de la poética. A diferencia de la religiosa es objetiva y universalmente válida. Y a diferencia de la poética es un poder que quiere influir sobre la vida para reformarla. Se despliega sobre la más amplia base, se funda sobre la conciencia empírica, la experiencia y las ciencias empíricas, según las leyes de formación que están basadas en la objetivación de las vivencias en el pensar conceptual. La energía del pensar discursivo razonador, en que siempre está contenida la relación de la afirmación sobre un objeto, penetra en todas las profundidades de las vivencias; todo el mundo del sentimiento y de la acción voluntaria se objetiva en conceptos de valores, y sus relaciones, en reglas que expresan la sujeción de la voluntad. Las especies de objetos que corresponden a los métodos, se separan. En cada esfera determinada por un proceder básico, se forma una conexión sistemática. Las relaciones de fundamentación que existen entre los enunciados, exigen para el conocimiento de la realidad una fuerte escala de evidencia. En la región de los valores el pensamiento avanza a partir de esto hacia hipótesis sobre valores objetivos, y más aún, hacia la exigencia de un valor absoluto. Y del mismo modo el pensar sólo llega a la quietud en la esfera de nuestras voliciones, cuando ha alcanzado un bien supremo o una norma superior. Los momentos que constituyen la vida se descomponen así en sistemas por la generalización de los conceptos y de las proposiciones. El razonamiento como forma del pensar sistemático, encadena en cada uno de estos sistemas los miembros conceptuales en forma cada vez más transparente y completa. Y los conceptos más elevados a que llegan estos sistemas, el ser universal, el fin último, el valor absoluto, el bien supremo, se resumen en el concepto de un complejo teleológico del mundo en que la filosofía se encuentra con la religiosidad y el pensar artístico. Así se han formado los rasgos fundamentales del esquema teleológico de la interpretación del mundo según las leyes interiores de formación, y de la misma manera estaba explicada en el mismo hecho la duración de este esquema hasta el fin de la Edad Media y su poder natural hasta el día de hoy; sobre esta base, o en oposición a ese esquema se han separado las formas básicas de la concepción filosófica del mundo.

Cuando la visión del mundo es captada y fundamentada conceptualmente y elevada a validez universal, la llamamos metafísica. Se extiende en una multiplicidad de figuras. Individualidad, circunstancias, nación, época, provocan en los filósofos, así como en los poetas, un número indeterminado de matices de la intuición del mundo. Pues las posibilidades que tiene el mundo de afectar la estructura de nuestra vida psíquica son ilimitadas, y del mismo modo varían cons-

tantemente los recursos del pensamiento según la posición del espíritu científico. Pero la continuidad que enlaza los procesos del pensamiento, y la conciencia que caracteriza a la filosofía, tienen por consecuencia ahora combinar en una conexión intrínseca los grupos de sistemas y hacer sensible la correspondencia de varios pensadores y también mostrar la oposición con otros grupos. Así apareció en la filosofía clásica griega la oposición entre la metafísica teleológica y el sistema natural de la misma y la concepción del mundo que reduce el conocimiento del mundo a la aprehensión de la realidad según las relaciones de causas y efectos. Cuando luego se destacó por su importancia el problema de la libertad en la escuela estoica, se separaron cada vez más claramente los sistemas del idealismo objetivo, según el cual el fundamento de las cosas determina el complejo del mundo, de los del idealismo de la libertad, en que la vivencia de la voluntad libre es asida y proyectada al fondo mismo del mundo. Se formaron los *tipos fundamentales de la metafísica,* que radican en las diferencias decisivas de las visiones humanas del mundo. Dentro de ellos existe una gran multiplicidad de concepciones del mundo y formas sistemáticas.

2. TIPOS DE CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DEL MUNDO

La inducción histórica, por la que tienen que ser comprobados estos tipos, no puede ser expuesta aquí. Los caracteres empíricos de que parte esta inducción residen en la íntima afinidad de los sistemas metafísicos, en la relación de transformación por la que un sistema condiciona al otro, en la conciencia de los pen-

sadores sobre su afinidad y su oposición, pero ante todo en la continuidad histórica interior en que se perfecciona cada vez más claramente un tipo semejante y se fundamenta cada vez con más profundidad, y en el influjo de esos sistemas típicos, que proceden de Spinoza, Leibniz o Hegel, de Kant o Fichte, de d'Alembert o Hobbes o Comte. Entre estos tipos hay formas en que estas concepciones del mundo no han alcanzado aún una separación clara; otras formas desafiando la consecuencia del pensar, quisieran establecer una síntesis de los motivos metafísicos. Éstos siempre se demuestran infecundos para el desarrollo ulterior de la concepción del mundo y carecen de influencia sobre la vida y la literatura, por fuertes que sean por su complicada determinación fundamental o por las ventajas técnicas. De la abigarrada variedad de tales matices de la concepción del mundo aparecen significativamente los tipos lógicos, puros e influyentes de esta visión. De Demócrito, Lucrecio, Epicuro hasta Hobbes, de él a los Enciclopedistas, al materialismo moderno, así como hasta Comte y Avenarius puede descubrirse, a pesar de la gran diferencia de los sistemas, un vínculo que enlaza a estos grupos de sistemas en un tipo unitario, cuya primera forma puede ser designada *materialista* o *naturalista* y cuya evolución ulterior lleva consecuentemente en las condiciones de la conciencia crítica al *positivismo* en el sentido de Comte. Heráclito, el estoicismo riguroso, Spinoza, Leibniz, Schaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher y Hegel señalan las estaciones del *idealismo objetivo.* Platón, la filosofía greco-romana de los conceptos de vida representada por Cicerón, la especulación cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran y los pensadores franceses vinculados a él, Carlyle, constituyen etapas de la evolu-

ción del *idealismo de la libertad.* De la legalidad interior expuesta, que actúa en la formación de los sistemas metafísicos, surge la diferenciación de la metafísica en estos órdenes de sistemas y sobre las modificaciones que en ella se presentan actúa ante todo el curso expuesto por nosotros en que la relación con la realidad pasa por determinadas posiciones. Así se nos aparecía antes el positivismo como conteniendo en sí el caso más descollante del procedimiento no-metafísico, que busca una base firme para el conocimiento, mientras que ahora es considerado en su totalidad como una transformación de una concepción del mundo fundada sobre esta actitud gnoseológica. Pero luego la evolución y la matización más detallada de los tipos está condicionada por el curso en que se han desplegado los conceptos de ideales en la humanidad a base de las relaciones de valores, fines y sujeción de la voluntad.

El conocimiento de la realidad tiene su base en el estudio de la naturaleza. Sólo éste es capaz de conquistar el orden legal de los hechos. En el sistema del conocimiento del mundo así originado rige el concepto de la causalidad. Cuando éste determina unilateralmente la experiencia, no queda espacio para los conceptos de valor y finalidad. Y como en la concepción de la realidad predomina el mundo físico por su extensión y fuerza, de manera que las unidades espirituales de la vida aparecen sólo como interpolaciones en el texto del mundo físico; como además sólo el conocimiento de este mundo físico tiene por auxiliar la matemática y el experimento para alcanzar el fin de la actitud cognoscitiva, esta explicación del universo extrae de este mundo físico la forma de interpretación del mundo espiritual. Y cuando se ha reconocido en

el punto de vista crítico el carácter fenoménico del mundo físico, el naturalismo y el materialismo se transforman en el positivismo determinado por las ciencias naturales. O bien la concepción del mundo está determinada por la actitud de la vida afectiva. Depende del punto de vista del valor de las cosas, de los valores de la vida del significado y sentido del mundo. Toda la realidad aparece entonces como la expresión de algo interior y es comprendida como el despliegue de un complejo psíquico que obra consciente o inconscientemente. Este punto de vista reconoce luego en todo lo que obra aisladamente, dividido y reducido, algo divino que le es inmanente, que determina los fenómenos por la relación de causalidad teleológica existente en la conciencia: el idealismo objetivo, panenteísmo y panteísmo se forman así. Pero cuando la actitud de la voluntad determina la interpretación del mundo surge el esquema de la independencia del espíritu ante la naturaleza o de su trascendencia. En la proyección sobre el universo se forman los conceptos de la persona divina, de la creación, de la soberanía de la personalidad frente al curso del mundo.

Cada una de estas visiones del mundo contiene en la esfera de la interpretación objetiva una combinación de reconocimiento del mundo, dignificación de la vida y principios de la acción. Su poder reside en conferir unidad interior a la personalidad por sus distintas obras. Y cada una de ellas tiene por eso su fuerza de atracción y posibilidad de evolución lógica de manera que concibe intelectualmente la vida múltiple desde una de nuestras actitudes de acuerdo a las leyes contenidas en ella.

3. INSOLUBILIDAD DEL PROBLEMA. DECLINACIÓN DE LA AUTORIDAD DE LA METAFÍSICA

La metafísica se ha extendido en una riqueza inmensa de formas vitales. Avanza incesantemente de posibilidad en posibilidad. No le basta ninguna forma; a todas las modifica. Una secreta contradicción interna que reside en su esencia misma, aparece en cada una de sus creaciones y la obliga a abandonar la forma dada y buscar una nueva. Pues la metafísica es un extraño ser doble. Su aspiración es la solución del enigma del mundo y de la vida, y su forma es la validez universal. Con una faz se dirige hacia la religión y la poesía y con la otra hacia las ciencias particulares. Ella misma no es ni ciencia en el sentido de ciencia particular, ni arte o religión. La suposición con que toma contacto con la vida es que existe en el misterio de la vida un punto accesible al pensar riguroso. Si este punto existiese, como admitieron Aristóteles, Spinoza, Hegel, Schopenhauer, la filosofía es más que toda religión y todo arte y más también que las ciencias particulares. ¿Dónde hallaremos este punto en que se unen el conocimiento conceptual y su objeto, el enigma del mundo, y en que sea posible concebir la esencia de este complejo singular del mundo y descubrir regularidades aisladas del acontecer? Tiene que estar más allá de la jurisdicción de las ciencias particulares y más allá de sus métodos. La metafísica tiene que elevarse por encima de las reflexiones de la razón para encontrar su objeto y su método propios. Las tentativas para esto en la esfera de la metafísica han sido examinadas y se ha señalado su insuficiencia. Los motivos que hacen explicables el cambio continuo de

los sistemas metafísicos y su incapacidad para conformar las exigencias de la ciencia desarrollada desde Voltaire, Hume y Kant no serán repetidos aquí. Sólo destaco lo que se relaciona con la presente conexión.

Conocimiento de la realidad por las relaciones causales, vivencia del valor, del significado y del sentido, y la actividad volitiva que contiene en sí la finalidad para la volición y la norma para la dependencia de la voluntad, son distintas actitudes que están combinadas en la estructura psíquica. Su relación psíquica existe para nosotros en la vivencia; pertenece a los últimos hechos asequibles a la conciencia. El sujeto se conduce de estas maneras distintas frente a los objetos; no se puede retroceder hasta el fundamento de este hecho. Por eso las categorías de ser, causa, valor y fin que arraigan en estas actitudes, no pueden ser reducidas una a otra ni a un principio superior. Sólo podemos interpretar el mundo desde una de esas categorías fundamentales. Del mismo modo podemos divisar siempre sólo un aspecto de nuestra relación con él, jamás la relación total, tal como estaría determinada por la síntesis de estas categorías. Éste es el primer fundamento de la imposibilidad de la metafísica. Si ella pretende imponerse, siempre tendrá que referir estas categorías a una conexión interna ya sea mediante sofismas, o mutilando lo contenido en nuestra conducta viva. Otro límite del pensar conceptual se manifiesta dentro de cada una de estas actitudes. No podemos concebir ninguna causa final absoluta en la serie condicionada de sucesos, pues la ordenación de una multiplicidad, cuyos elementos se corresponden uniformemente, sigue siendo un enigma, y de lo uno invariable no pueden ser concluídas ni la variación ni la pluralidad. Jamás podemos vencer el carác-

ter subjetivo y relativo de las determinaciones de valor que proviene de su origen en el sentimiento. Un valor absoluto es un postulado, pero no un concepto realizable. No podemos mostrar una finalidad suprema o absoluta, porque ésta presupone la existencia de un valor absoluto, y la norma universalmente válida de conducta implícita en la conexión recíproca de las voluntades, no permite derivar los fines del individuo o los de la sociedad.

Pero si la metafísica no puede satisfacer las exigencias de la demostración científica, se mantiene lo mismo como punto firme para la filosofía la relación del sujeto con el mundo, según la cual toda actitud del mismo refleja un aspecto del mundo. La filosofía no puede conocer la esencia del mundo mediante un sistema metafísico y demostrar la validez universal de este conocimiento; pero si se nos revela en toda auténtica poesía un rasgo de la vida en una forma inédita, si la poesía nos presenta los distintos aspectos de la vida en obras siempre nuevas, y aunque no poseemos la visión total de la vida en ninguna obra de arte, sin embargo nos acercamos a esta intuición total mediante todas ellas, así también se nos aparece un mundo en las concepciones típicas del mundo de la filosofía, lo mismo que cuando irrumpe una poderosa personalidad filosófica que somete a uno de los métodos todos los demás y subordina las otras categorías a las categorías contenidas en él. Del inmenso trabajo del espíritu metafísico se conserva la conciencia histórica, que repite en sí, y de esta manera experimenta en sí la profundidad insondable del mundo. No es la relatividad de toda concepción del mundo la última palabra del espíritu, que las ha recorrido todas, sino la soberanía del espíritu frente a cada una en particular, y

al mismo tiempo la conciencia positiva de que se nos revela una realidad del mundo en las distintas actitudes del espíritu.

En oposición al relativismo, es tarea de la teoría de la concepción del mundo representar metódicamente la relación del espíritu humano con el enigma del mundo y de la vida, mediante el análisis del desarrollo histórico de la religión, la poesía y la metafísica.

IV. FILOSOFÍA Y CIENCIA

En la tarea fundamentadora y conceptual de la metafísica misma acrece constantemente la conciencia sobre el pensar mismo, sobre sus formas y sobre sus leyes. Se investigan las condiciones por las que conocemos la hipótesis de la existencia de una realidad independiente de nosotros accesible a nuestro pensar; la creencia en la existencia de personas fuera de nosotros a las que podemos comprender; y finalmente la suposición de que el curso de nuestros estados íntimos se realiza en el tiempo, y que las vivencias, tal como se presentan en la experiencia interior, pueden adquirir una representación válida en el pensar. La reflexión sobre los procesos en que se origina la concepción del mundo y sobre las razones que justifican sus suposiciones, acompaña a la formación de la concepción del mundo y aumenta constantemente el conflicto de los sistemas metafísicos.

Y al mismo tiempo, de la naturaleza más propia de la concepción filosófica del mundo surge su relación con la cultura humana y sus complejos teleológicos. La cultura se nos organiza según las relaciones intrínsecas entre el conocimiento del mundo, la vida y las

experiencias del espíritu y los órdenes prácticos en que se realizan los ideales de nuestra conducta. En esto se expresa el complejo estructural psíquico, el cual precisamente determina también la concepción filosófica del mundo. Por esto se relaciona con todos los aspectos de la cultura. Y como tiende a la validez universal y busca en todo su fundamentación y conexión, debe manifestarse en todas las esferas de la cultura, elevando a la conciencia lo que ocurre, razonando, enlazando y juzgando críticamente. Pero aquí se enfrenta a la reflexión originada en los complejos teleológicos de la cultura misma.

1. LAS FUNCIONES DE LA FILOSOFÍA DERIVADAS DE LA TÉCNICA CONCEPTUAL, EN LA VIDA DE LA CULTURA

No es sólo en la concepción del mundo donde se ha desarrollado la reflexión del hombre sobre sus acciones y la aspiración al saber universalmente válido. Antes de que aparecieran filósofos ya había surgido en la actividad política la separación de las funciones del Estado, la clasificación de las constituciones; en la práctica del derecho y de los asuntos judiciales se habían formado los conceptos básicos del orden jurídico y civil y del derecho penal; las religiones habían formulado dogmas, los habían separado y relacionado mutuamente; se habían diferenciado las artes; pues todo progreso de los complejos teleológicos humanos hacia formas más complejas se produce bajo la dirección del pensar conceptual.

De esta manera se perfeccionan formas de la filosofía que continúan el pensar realizado en los distintos campos de la cultura. Así como no existe ningún

límite rígido que separe la metafísica religiosa de la filosófica, también el pensar técnico pasa en evolución continua al pensar filosófico. En todas partes el espíritu filosófico está caracterizado al mismo tiempo por la autorreflexión universal y la fuerza plasmadora y reformadora de la personalidad fundada en ella, y también por la fuerte tendencia a fundamentar y relacionar inherente al filósofo. Esta función de la filosofía no está ligada de antemano a la configuración de la visión del mundo y existe también allí donde la metafísica no es buscada ni reconocida.

2. LA TEORÍA GENERAL DEL SABER Y LA TEORÍA SOBRE LAS ESFERAS PARTICULARES DE LA CULTURA

Del carácter de la filosofía como autorreflexión del espíritu deriva su otro aspecto, que siempre ha existido junto con la aspiración a una concepción del mundo universalmente válida. En la concepción del mundo, la experiencia, fundada metódicamente, adquiere una unidad objetiva. Pero cuando los métodos mismos son elevados a la conciencia en sus relaciones con los contenidos, cuando se investiga la experiencia a que ellos dan origen, y se inquiere su autenticidad, entonces se manifiesta el otro aspecto de la autorreflexión. Considerada desde él, la filosofía es la *ciencia fundamental* que tiene por objeto la forma, regla y conexión de todos los procesos del pensamiento determinados por la finalidad de abrirle camino al saber válido. Desde el punto de vista lógico investiga las condiciones de la evidencia inherente a los procesos normalmente realizados, a saber, en toda esfera en que aparecen procesos discursivos. Como teoría del conocimiento se vuelve desde la conciencia de la realidad de la vivencia y los datos

objetivos de la percepción exterior, a las razones fundamentales de estas suposiciones de nuestro conocer. Como tal *teoría del saber* es ciencia.

A base de esta importante función entra en relación con las distintas esferas de la cultura y se plantean en cada una de ellas problemas de índole especial.

En la esfera de la representación y del conocimiento del mundo entra en relación con las ciencias particulares de donde proceden las partes aisladas del conocimiento del mundo. Esta función se conecta más a la lógica y gnoseología como tarea fundamental de la filosofía. Se conecta con los métodos de cada una de las ciencias mediante la lógica general. Con ella vincula los conceptos metódicos originados en las ciencias. Investiga las hipótesis, los fines, los límites del conocimiento científico particular. Y aplica los resultados así obtenidos al problema de la esttuctura intrínseca y de las conexiones de los dos grandes grupos de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Ninguna de sus relaciones con cualquier sistema de cultura es tan clara y precisa. Ninguna se ha desarrollado con tanta consecuencia sistemática, y por eso no existe entre las definiciones unilaterales del concepto de filosofía ninguna que fuera tan plausible como la de *teoría de las teorías,* fundamentación y síntesis de las ciencias particulares para el conocimiento de la realidad.

Menos transparente es la relación de la filosofía con la *experiencia de la vida.* La vida es la relación interna de los procesos psíquicos en conexión con la persona. La experiencia de la vida es la conciencia y la reflexión creciente sobre la vida. Gracias a ella lo relativo, subjetivo, casual y aislado de las formas elementales de la conducta práctica es elevado al conocimiento de lo que es valioso y adecuado para nosotros. ¿Qué significan las pasiones en la economía total de nuestra vida? ¿Qué valor tiene en una vida concebida naturalmente el sacrificio o la gloria y el reconocimiento exterior? En la respuesta a esas preguntas no sólo obra la experiencia de la vida de cada uno en particular, sino que recoge la experiencia de la sociedad. La sociedad es el regulador que abarca la vida sensible e instintiva. Con leyes y costumbres que surgen de la vida común, impone límites a las pasiones desordenadas, y mediante la división del trabajo, el matrimonio y la propiedad crea condiciones para la satisfacción ordenada de los instintos. En esta forma se libera de esta terrible dominación; la vida conquista terreno para los sentimientos y aspiraciones espirituales superiores, y éstas consiguen la preponderancia. La experiencia de la vida que adquiere la sociedad con este trabajo, consigue determinaciones cada vez más adecuadas de los valores vitales y les asigna, mediante la opinión pública, una posición fija y regular. Con esto la sociedad crea una escala de valores que luego condiciona a cada uno en particular. En este terreno de la sociedad adquieren importancia las experiencias individuales de la vida. Se forman de una manera muy diversa. Su fondo está constituído por las vivencias personales, en la medida en que en ellas se realiza un valor. Recibimos como espectadores otras enseñanzas que revelan las pasiones y los dolores de los hombres; pasiones que llevan hasta el propio aniquilamiento y, por consiguiente, a la ruptura de la relación con las demás personas. Completamos estas experiencias de la vida con la historia, que muestra a grandes rasgos los destinos humanos, y con la poesía. Ésta revela ante todo la tensión agridulce de la pasión, su ilusión y su

disolución. Todo actúa conjuntamente para que el hombre se haga más libre y dispuesto a la resignación y a la alegría de la consagración a los grandes objetivos de la vida.

Sin método, como es en su principio esta experiencia de la vida, tiene que ascender descubriendo el alcance y los límites de su procedimiento, a una reflexión metódica que tienda a superar el carácter subjetivo de la determinación de valores. Así pasa a la filosofía. Todas las etapas de este camino están ocupadas por escritos que tratan de valores vitales, caracteres, temperamento y conducta de la vida. Como la poesía es un miembro importante en el perfeccionamiento de la teoría de los temperamentos, caracteres y conducta de la vida, esta lectura prepara a su vez en las almas de los hombres la apreciación propia del valor de las cosas, un deseo insaciable de comprender más conscientemente el significado de la vida. Homero es el maestro de los escritores reflexivos. Eurípides es su discípulo. Sobre la misma base se desarrolla toda religión adquirida personalmente. Las experiencias sobre la vida, una terrible fuerza del conocimiento de la ilusión inherente a todos los bienes de esta vida, suscitan en todo genio religioso la entrega al mundo trascendente. La vivencia religiosa sería vacua e insípida si en el fondo de la miseria y humillación experimentada o por lo menos de la pequeñez de las cosas humanas, de las separaciones y de las penas no se realizara la elevación a lo santo como una huída de este círculo corruptible. Este camino de la soledad lo han tomado Buda, Lao-tse y, según lo delatan algunas partes de los Evangelios, también Cristo; San Agustín y Pascal lo han recorrido. Junto con las ciencias y los órdenes vitales históricos, las experiencias de la vida constituyen la base real de

la filosofía. El momento personal de los filósofos más grandes descansa sobre ellas. Su explicación y fundamentación constituyen un elemento esencial, acaso el más eficaz, de los sistemas filosóficos. Esto se manifiesta con especial claridad en Platón, el estoicismo, Spinoza y, con un alcance más reducido, hasta en Kant, para el que compara su *Antropología* con sus escritos anteriores. Así nace en la filosofía el sistema de los valores vitales inmanentes y el de los valores objetivos de acción; aquéllos gravitan en un estado del alma, éstos corresponden a algo exterior que tiene la capacidad de engendrar valores vitales.

La filosofía tiene finalmente en el complejo histórico-cultural una relación con el *mundo práctico*, sus ideales y sus órdenes de vida, pues es la reflexión sobre la voluntad, sus normas, finalidades y bienes. Halla su expresión en los órdenes vitales de la economía, el derecho, el Estado y el dominio sobre la naturaleza y la moralidad. Por eso, sólo en esos órdenes se puede ilustrar la esencia de la actitud volitiva. La relación de determinación de fines, sujeción y regla pasa por todos ellos. De esto resulta el problema más profundo de la filosofía en este terreno: la gran cuestión de si toda norma moral puede ser derivada de los fines. El punto de vista a que llegó Kant con su imperativo categórico puede ser desarrollado hasta admitir que existe un solo y firme absoluto en el mundo moral, a saber, que la dependencia recíproca de las voluntades, por un trato expreso o por aceptación tácita de la existencia de la reciprocidad, tiene una validez absoluta para toda conciencia. De ahí que la legalidad, integridad, fidelidad, veracidad, constituyan el firme armazón del mundo moral. A él están incorporados todos los fines y todas las normas de la vida,

hasta la bondad y la aspiración a la perfección, en un orden jerárquico del deber que desciende desde lo obligatorio hasta la exigencia moral de bondad y entrega al prójimo, y desde allí a la exigencia de perfeccionamiento personal. El análisis filosófico de la conciencia moral, al establecer el alcance de la validez de los ideales morales, al separar de la variabilidad de los fines la sujeción de la obligación, determina las condiciones en que se forman los sistemas de fines dentro de la sociedad. Y la filosofía al deducir de la estructura del individuo y de la sociedad la efectividad de los órdenes vitales —como los describen y clasifican las ciencias del espíritu—, al derivar su evolución y sus leyes de formación del carácter teleológico de estos órdenes, y al someter todas estas necesidades a esa ley superior de las sujeciones de la voluntad, se convierte en una fuerza interior que impulsa hacia la superación del hombre y el desarrollo progresivo de sus órdenes de vida, y, al mismo tiempo, establece medidas fijas en la norma moral y en las realidades de la vida.

Volvamos en este punto una vez más a la concepción filosófica del mundo. Sólo aquí se puede abarcar toda la amplitud de su fundamento. Aparece el significado que tiene la experiencia de la vida en el desarrollo de la intuición del mundo. Y por fin se ve cómo los grandes dominios, condicionados por los modos del comportamiento psíquico, contienen problemas de significación autónoma, que pueden ser tratados independientemente de la concepción del mundo.

De las relaciones de la filosofía con los distintos dominios de la vida humana se desprende el derecho de fundamentar y sistematizar no sólo el saber y las ciencias particulares en que se ha consolidado el saber, sino también elaborar esos mismos dominios en disciplinas especiales, como son la filosofía del derecho, la filosofía de la religión, la filosofía del arte. Es indiscutible que cada una de estas teorías tiene que ser extraída de las condiciones históricas y sociales que componen el dominio del arte o la religión, del derecho o del Estado, y en este sentido su tarea coincide con la tarea de las ciencias particulares. También es claro que toda teoría filosófica de esta índole, que se atiene a los datos de las ciencias particulares en vez de surtirse de la materia misma y que sólo los comprueba ocasionalmente, no tiene ningún derecho a la existencia. Pero a causa de la limitación de las fuerzas humanas, el especialista sólo en casos muy excepcionales podrá dominar la lógica, la gnoseología y la psicología de tal modo que pueda aportar alguna novedad a una rama distinta de la filosofía. Una teoría filosófica así separada sólo se justifica siempre como algo provisional que surge de la insuficiencia de la situación presente. En cambio. la tarea de investigar las relaciones intrínsecas de las ciencias entre sí de que depende la construcción lógica de cada una de ellas, siempre seguirá siendo una parte importante de las funciones de la filosofía.

3. EL ESPÍRITU FILOSÓFICO EN LAS CIENCIAS Y EN LA LITERATURA

El influjo de la metafísica experimenta una disminución continua, y en cambio aumenta constantemente la función de la filosofía orientada a fundamentar y sistematizar el pensamiento originado en los dominios particulares de la cultura. La importancia de la filosofía positivista de D'Alembert, Comte, Mill,

Mach, descansa en el hecho de proceder precisamente de la ocupación interna con las ciencias particulares, de continuar su procedimiento y aplicar en todas partes la norma de su saber universalmente válido. En otro terreno, el pensamiento filosófico de Carlyle o Nietzsche es positivo precisamente en cuanto tiende a generalizar y fundamentar el método contenido en la experiencia de la vida y desarrollado por los poetas y escritores sobre la conducta de la vida. Es natural que con este procedimiento libre, la filosofía influya cada vez más sobre toda la vida espiritual de los tiempos modernos. El espíritu metódico, generalizador y sistemático de las ciencias, determinante en la investigación de la naturaleza, de Galileo, Kepler y Newton ha penetrado luego, sobre la base de la dirección positivista de D'Alembert y Lagrange, en la investigación francesa de la naturaleza y siguió influyendo sobre el terreno de la filosofía de la naturaleza y del criticismo de Kant en Ernesto de Baer, Roberto Mayer, Helmholtz y Hertz. Y este espíritu filosófico se ha impuesto especialmente desde los grandes teóricos socialistas en las ciencias particulares de la sociedad y de la historia. Por eso es característico para el estado actual de la filosofía que sus influjos más fuertes no partan de los sistemas, sino precisamente de este pensamiento filosófico libre que penetra las ciencias y toda la literatura. También de la literatura parte un influjo filosófico importante de escritores como Tolstoy y Maeterlinck. El drama, la novela y ahora también la lírica se han hecho portadores de los impulsos filosóficos más fuertes.

El espíritu filosófico aparece allí donde un pensador, libre de la forma sistemática de la filosofía, somete a examen lo que en el hombre se presenta aislada y oscuramente como instinto, autoridad o creencia. Aparece allí donde el investigador, con conciencia metódica, remonta la ciencia a sus últimas razones o avanza hacia generalizaciones que enlazan y fundan varias ciencias. Aparece allí donde se someten los valores y los ideales de vida a un nuevo examen. Lo que aparece desordenado o luchando hostilmente dentro de una época o en el corazón de un hombre debe ser reconciliado por el pensamiento, lo oscuro debe ser aclarado, lo inmediato, lo yuxtapuesto, debe ser mediatizado y puesto en conexión. Este espíritu no deja inconexo ningún sentimiento de valor, ninguna aspiración aislada, ningún precepto y ningún saber; para todo lo válido pregunta por la razón de su validez.

En este sentido, el siglo XVIII se designó a sí mismo como filosófico en virtud del dominio de la razón que se imponía sobre lo oscuro, lo instintivo, lo que obra inconscientemente en nosotros y por la referencia de toda creación histórica a su origen y su derecho.

V. EL CONCEPTO ESENCIAL DE LA FILOSOFÍA. PERSPECTIVA EN SU HISTORIA Y SU SISTEMÁTICA

La filosofía se mostró como una suma de funciones muy diferentes reunidas por el conocimiento de su enlace legal en la esencia de la filosofía. Una función se relaciona siempre con un complejo teleológico y designa una suma de obras vinculadas realizadas dentro de este todo. El concepto no ha sido tomado ni de la analogía de la vida orgánica ni designa una disposición o una facultad primitiva. Las funciones de la filosofía se refieren a la estructura teleo-

lógica del sujeto que filosofa y a la de la sociedad, y al mismo tiempo actúa hacia afuera. En esto es afín a las obras de la religiosidad y de la poesía. Por eso la filosofía es una obra que parte de la necesidad que experimenta cada espíritu de reflexionar sobre su acción, de la configuración interior y firmeza del obrar, de una forma fija de sus relaciones con la totalidad de la sociedad humana, y ella es, al mismo tiempo, una función que está fundada en la estructura de la sociedad y es necesaria para su perfeccionamiento de la vida, es decir, una función que se realiza uniformemente en muchas mentes y que las vincula en un complejo social e histórico. En este último sentido es un sistema cultural; pues los caracteres de semejante sistema son la uniformidad de la obra en cada individuo que pertenece a este sistema cultural y la solidaridad de los individuos en que se realiza esta obra. Si esta solidaridad adopta formas fijas nacen organizaciones en un sistema cultural. Entre todos los complejos teleológicos, el arte y la filosofía ligan menos a los hombres entre sí, pues la función que ejerce el artista o el filósofo no está condicionada por ninguna contextura de la vida. Su región es la suprema libertad del espíritu. Aunque la asociación de los filósofos en las organizaciones de universidades y academias acrecienta su obra para la sociedad, su elemento vital es y será la libertad de su pensamiento que no tolera menoscabo, y de ella dependen no sólo su carácter filosófico, sino también la confianza en su veracidad absoluta y con ella su influencia.

La dualidad más general que corresponde a todas las funciones de la filosofía está fundada en la naturaleza de la concepción objetiva y del pensar conceptual. Considerada así, la filosofía sólo parece el pen-

sar más consecuente, más recio y amplio. No está separada por ningún límite fijo de la conciencia empírica. De la forma del pensar conceptual deriva que los juicios progresen hacia generalizaciones más altas, la formación y clasificación de los conceptos hacia una arquitectura de elevada cúspide, las relaciones hacia un complejo omnicomprensivo, y la fundamentación hacia un principio último. El pensamiento se refiere en esta acción al objeto común a todo acto de pensar de las distintas personas, a la conexión de la percepción sensible en que se ordena la pluralidad de las cosas en el espacio y la variedad de los cambios y movimientos en el tiempo: el mundo. Están incorporados a este mundo todos los sentimientos y voliciones por medio de la determinación espacial de los cuerpos que lo integran y entretejidas las partes constitutivas de la intuición. Todos los valores, fines y bienes puestos en estos sentimientos o voliciones le están articulados. Abarca la vida humana. Y el pensamiento, al tender a expresar y reunir todo el contenido de intuiciones, vivencias, valores y fines, tal como es vivido y dado por la conciencia empírica, por la experiencia y por las ciencias empíricas, marcha al encuentro del encadenamiento de las cosas y de las transformaciones en el mundo, hacia el concepto del mundo, vuelve fundamentado sobre un principio del mundo, una causa del mundo, trata de determinar un valor, un sentido y una significación del mundo y pregunta por su finalidad. Siempre que este procedimiento de generalización, de ordenación en el todo, de fundamentación, llevado por la razón del saber se desprende de la necesidad particular, del interés limitado, pasa a ser filosofía. Y esta reflexión es filosófica siempre que el sujeto, que alude a este mundo

en su acción, somete a reflexión en el mismo sentido estas acciones. La cualidad fundamental en todas las funciones de la filosofía es, por lo tanto, el rasgo espiritual que trasciende la sujeción del interés determinado, finito y limitado y tiende a incorporar toda teoría engendrada por una necesidad limitada en una idea definitiva. Este rasgo del pensamiento está fundado en su propia legalidad y responde a necesidades de la naturaleza humana, que difícilmente admiten un análisis seguro, a la alegría del saber, a la necesidad de una última solidez de la posición del hombre frente al mundo, a la aspiración de superar las limitadas condiciones que nos impone la vida. Todo comportamiento psíquico busca un punto fijo sustraído a la relatividad.

Esta función general de la filosofía se manifiesta con las distintas condiciones de la vida histórica en todas las obras que hemos mencionado. Algunas funciones aisladas de gran energía se originan en las condiciones múltiples de la vida: el perfeccionamiento de la concepción del mundo hacia la validez universal, la reflexión del saber sobre sí mismo, la relación de las teorías que se forman en cada uno de los complejos aislados de fines con el sistema de todo saber, un espíritu crítico de síntesis y fundamentación universal, penetra a través de toda la cultura. Todas se muestran como obras aisladas fundadas en la esencia unitaria de la filosofía. Pues la filosofía se adapta a todo lugar en la evolución de la cultura y a todas las condiciones de sus posiciones históricas. Así se explica la constante diferenciación de sus obras, la docilidad y agilidad con que se despliega tan pronto en toda la amplitud del sistema, tan pronto aplicando toda su energía sobre temas siempre nuevos.

Llegamos al límite en que la exposición de la esencia de la filosofía ilumina retrospectivamente su historia y aclara prospectivamente su conexión sistemática. Se comprendería su historia si del complejo de funciones de la filosofía fuera captable el orden en que, bajo las condiciones de la cultura, los problemas aparecen colocados simultánea y sucesivamente y son recorridas las posibilidades de su solución; si la reflexión progresiva del saber sobre sí mismo fuera descrita de acuerdo a sus estados principales; si la historia indagara cómo las teorías que se originan en los complejos teleológicos de la cultura son desarrolladas por el espíritu filosófico sintetizador con el sistema del conocimiento; cómo la filosofía crea nuevas disciplinas en las ciencias del espíritu y las entrega luego a las ciencias particulares; y si mostrara cómo del estado de conciencia de una época y del carácter de las naciones puede ser comprendida la figura particular que pueden tomar las cosmovisiones filosóficas, y a la vez el progreso continuo de los grandes tipos de estas intuiciones del mundo. De esta manera la historia de la filosofía transmite al trabajo filosófico sistemático los tres problemas de la fundamentación, razonamiento y sistematización de las ciencias particulares y la tarea de la explicación con la necesidad insosegable de últimas reflexiones sobre el ser, la razón, el valor, el fin y su conexión en la concepción del mundo, cualquiera que fuera la forma y la dirección de esta explicación.

ÍNDICE

BIBLIOTECA FILOSÓFICA